



RIALP

ETIENNE GILSON

ELEMENTOS DE FILOSOFIA CRISTIANA

TERCERA EDICION

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Título original:
Elements of Christian Philosophy

ISBN: 84-321-0270-9

Depósito legal: M. 27.705 - 1981

PRINTED IN SPAIN — IMPRESO EN ESPAÑA

CLOSAS-ORCOYEN, S. L. Polígono Igarsa. Paracuellos del Jarama (Madrid)

P R O L O G O

La expresión «filosofía cristiana» no pertenece al léxico de Santo Tomás de Aquino, si bien con ella designó en 1879 el papa León XIII, en su encíclica Aeterni Patris, *la doctrina del Doctor Universal de la Iglesia. Tal como se describe en este histórico documento, filosofía cristiana es el método filosófico en el que la fe cristiana y el intelecto humano unen sus fuerzas en la investigación conjunta de la verdad filosófica.*

El estudio y enseñanza de esta filosofía cristiana se enfrenta con muchas dificultades. En primer lugar, en la forma en que ha sido expuesta por Santo Tomás, su entendimiento exige un elemental conocimiento de la filosofía de Aristóteles. El estudio del Filósofo lleva tiempo, y cuando al estudiante le llega el momento de enfrentarse con la doctrina de Tomás, es necesario entrenarle aún en el arte de unir la luz de la fe y la del intelecto. Más o menos frecuentemente se le habrá advertido que debe mantener su fe al margen de la investigación filosófica para preservar su total y completa pureza racional. En tales casos, será demasiado tarde para algunos intentar una nueva aproximación a Santo Tomás, y es de temer que la verdadera naturaleza del tomismo les sea para siempre desconocida.

Otra dificultad deriva del método seguido por Santo Tomás

en aquellos trabajos en que sus propias opiniones filosóficas se encuentran en su pureza, a saber: las dos Summae *y la larga serie de sus* Cuestiones Disputadas. *Como teólogo, Tomás se considera en libertad absoluta para extraer argumentos de muchas y diversas filosofías y para confirmar sus conclusiones con toda clase de razonamientos, cuya diversidad expone a confusión a los principiantes.*

A esta compleja situación es a la que el presente libro se propone aportar, si no soluciones, al menos un criterio de trabajo. El autor sabe por experiencia que los estudiantes yerran frecuentemente al buscar un método para el estudio del Doctor Universal por faltarles el dominio de los principios fundamentales o elementos. Llamo aquí «elementos» a aquellas nociones fundamentales y posiciones doctrinales que no siempre aparecen explícitamente expuestas en la discusión de cada problema particular, pero cuyo conocimiento es necesario para la completa comprensión de las respuestas de Santo Tomás. Tales son: primero y principalmente, la específica naturaleza del método con que la teología se sirve de la filosofía, según la opinión de Santo Tomás; segundo, la noción tomista de ser, en la que se incluyen las consecuencias derivadas de la doctrina de los trascendentales; por último, pero no de menos importancia, la influencia de esta noción en los muchos problemas filosóficos en que interviene Dios, sustancia, causa eficiente, creación, estructura del ser finito, naturaleza y unidad del hombre, el alma, el intelecto humano y sus objetos. Estas y otras nociones clave son doctrina tan básica que necesitan ser correctamente entendidas antes de que el estudiante intente enfrentarse al colosal conjunto de preguntas y respuestas, objeciones y réplicas, que constituyen el cuerpo de la filosofía cristiana de Santo Tomás de Aquino.

El detallado estudio de Santo Tomás realmente no tiene fin, pero en ello reside uno de los encantos de una vida consumida en compañía del Doctor Universal de la Iglesia. Siempre se aprende algo nuevo de él. El peligro es que el estudioso pueda pasar años ponderando la doctrina de Tomás sin advertir que ni siquiera ha comenzado a barruntar su significado. Esto es fácil que suceda cuando el estudioso olvida la única verdadera puerta de entrada que existe para un apropiado conocimiento del tomismo, a saber: una exacta noción metafísica del ser, enlazada con una exacta noción del Dios cristiano. Describir estas dos nociones y relacio-

narlas con un pequeño número de problemas capitales ha sido mi principal propósito al escribir este libro. Elementos de filosofía cristiana *no pretende reemplazar a ningún otro libro. Me sentiría satisfecho si puede ayudar para que otras interpretaciones de Santo Tomás logren su exacto significado religioso.*

PRIMERA PARTE

LA REVELACION Y EL MAGISTERIO CRISTIANO

CAPITULO 1

EL MAESTRO DE LA VERDAD CRISTIANA

La naturaleza y significación de la tarea realizada por Santo Tomás de Aquino no pueden ser completamente entendidas por quienes la abordan como si no hubiese habido nada antes [1]. Cuando Tomás de Aquino comienza a enseñar teología, y después filosofía (como hizo en sus *Comentarios a Aristóteles*), tenía plena conciencia del contexto general en el que necesariamente habría de realizar su trabajo.

Hasta los últimos años del siglo XII, en que el mundo cristiano descubrió inesperadamente la existencia de una interpretación no cristiana del universo, la teología cristiana no se había enfrentado con el hecho de que fuese posible una interpretación no cristiana del mundo en su conjunto, incluidos el hombre y su destino. Cuando Tomás de Aquino comenzó a desarrollar su propia doctrina —es decir, sobre 1253-54—, el cristianismo había descubierto ya la filosofía griega. Este descubrimiento no debió nada a Tomás de Aquino. Es cierto que sus *Comentarios a Aristóteles* fueron la contribución más importante a una mejor interpretación del pensamiento del Filósofo; pero pretender que descubrió el mundo de la filosofía griega en 1250 retrasaría este acontecimiento por lo menos en cincuenta años. Por ese tiempo todos los maestros de las universidades cristianas sabían que era posible una explica-

ción no cristiana del mundo; incluso sabían en qué consistía esa explicación, al menos en sus líneas generales.

Pero la cuestión de la actitud a adoptar ante ello era muy compleja y cada maestro había tomado su propia decisión.

¿Qué significado tenía en el siglo XIII para un hombre de la Europa occidental el término «filósofo»? Entre otras cosas, significaba pagano. Un filósofo era un hombre que, habiendo nacido antes de Cristo, no había podido ser informado de la verdad de la revelación cristiana. Tal era la situación de Platón y Aristóteles. El Filósofo por excelencia era un pagano. Otros, nacidos después de Cristo, eran infieles. Tal era la situación de Alfarabí, Avicena, Gabirol y Averroes. En cualquier caso, puede decirse que una de las connotaciones de «filósofo» era la de «pagano». Por supuesto que esta denominación no tiene un alcance absoluto y siempre pueden encontrarse excepciones. Por ejemplo, Boecio ha sido llamado a veces «filósofo» y tenido como uno de ellos. Pero esta aplicación del término es excepcional y pueden citarse innumerables casos en los que es cierta la connotación de «filósofo» como pagano [2].

No obstante, ha de advertirse que se trata sólo de una acepción habitual, no de una definición. Al describir la *philosophia*, ningún teólogo del siglo XIII hubiera dicho que era pagana en su esencia. Si se le pidiera que definiese a un filósofo, probablemente el mismo teólogo no hubiera dicho que un hombre no podía ser filósofo sin ser pagano. Lo que quiero subrayar es que, de hecho, cuando un teólogo decía «los filósofos» o «un filósofo», en quien normalmente pensaba era en un hombre que, no siendo cristiano, había dedicado su vida al estudio de la filosofía.

Lo que en términos generales hay de verdad en esta afirmación viene confirmado por el frecuente uso hecho por los teólogos del siglo XIII de las palabras *philosophi* y *sancti*, como antitéticas. Alberto Magno no duda en citar dos series diferentes de definiciones del alma: las de los *sancti* y las de los *philosophi*. En otras palabras, un «filósofo» no era un «santo», esto es, no era un hombre santificado por la gracia del bautismo. Si un teólogo estimaba conveniente recurrir a la filosofía para su propio trabajo teológico, cual fue el caso de Tomás de Aquino, no era llamado normalmente filósofo, sino más bien *philosophans theologus* (teólogo filosofante) o, más simplemente aún, *philosophans* (filosofante). Esto no fue una regla rígida. Mas juzgando por el uso habitual de ambas palabras, parece que no entró en la mente de

los teólogos del siglo XIII que uno y el mismo hombre pudiera ser, al mismo tiempo, ambas cosas: «filósofo» y «santo»[3].

Una de las consecuencias de esta clasificación fue que, en su concreta realidad, la filosofía se presentó, para muchos teólogos, como una indiferenciada masa de doctrina que contiene las enseñanzas de casi todos aquellos que, no conociendo la verdad cristiana, o no aceptándola, han intentado llegar a una opinión consecuente del mundo y del hombre, sólo por medio de la razón. Este conglomerado filosófico está bien representado por la *summa* de Alberto Magno, en la cual se mezclan elementos extraídos de todas las fuentes aprovechables, reducidos a una frágil unidad. Si conociéramos mejor tales *summae*, como la inédita *Sapientiale*, de Tomas de York, tendríamos una más acertada idea de lo que la palabra *philosophia* significaba en la mente de un teólogo del siglo XIII. Allí se encuentra Aristóteles especialmente en su interpretación averroísta, y también Avicena, Gundisalvo, Gabirol, Cicerón, Macrobio, Hermes Trismegistros: en resumen, allí se encuentra representada toda la literatura filosófica asequible en la época.

Especial mención debería hacerse en este lugar de la influencia ejercida por los maestros de artes en las primeras universidades europeas. Debiendo enseñar la doctrina de Aristóteles, primero había que averiguar el significado exacto de sus escritos. Al hacer esto, naturalmente debían prescindir de la fe cristiana y de la teología; pero también debían separar las enseñanzas de Aristóteles de los elementos extraños que sus traductores e intérpretes habían introducido. Es un hecho revelador que en sus *Comentarios a las Sentencias*, de Pedro Lombardo, Tomás de Aquino todavía atribuyó el *Liber de causis* a Aristóteles. Fue mucho más que una simple falsa atribución. Para atribuir el plotiniano *Liber de causis* a Aristóteles es necesario tener una noción extremadamente vaga del total significado de su metafísica.

Durante los años que pasó en Italia, desde 1259 a 1268, Tomás de Aquino tuvo a su disposición nuevas traducciones de los escritos de Aristóteles, o revisiones de antiguas traducciones, hechas por William de Moerbeke, y aprovechó esta oportunidad para escribir comentarios sobre la naturaleza de la doctrina de Aristóteles. Es difícil exponer en pocas palabras al nuevo Aristóteles encontrado por Tomás de Aquino. Algunos de los rasgos, al menos, son fácilmente visibles. Estrictamente hablando, no es correcto decir que Tomás bautizó a Aristóteles. Por el contrario,

dondequiera que Aristóteles contradice la verdad del cristianismo (la eternidad del mundo) o simplemente se aparta algo de ella (creación *ex nihilo*), Tomás lo advierte claramente o al menos no atribuye a Aristóteles lo que él no afirmó expresamente. Por ejemplo, es notable que al comentar la *Metafísica* de Aristóteles, en la que la causalidad del «Primer Motor» juega tan importante papel, Tomás de Aquino no usa ni una vez la palabra *creatio*. Ni intenta probar la inmortalidad del alma en su *Comentario* sobre el *De Anima*. Aristóteles no había presentado la verdad filosófica en su totalidad, y Tomás, advertido de ello, no intentó hacérsela decir.

Por otra parte, Tomás de Aquino había advertido claramente que en los escritos de Aristóteles, tal como los tenemos ahora, ciertos puntos están tratados de forma incompleta, y no vio razón para que en tales casos fuese necesariamente preferida una interpretación de la doctrina atribuida al Filósofo, al texto original, cuando éste era más fácil de reconciliar con la enseñanza de la fe cristiana. Por ejemplo, sobre el problema del intelecto agente había en Averroes una notable acentuación de la posición de Aristóteles; pero Tomás no creyó útil rebajar el aristotelismo a una posición más rotundamente opuesta a la verdad cristiana de lo que lo era en las enseñanzas auténticas del mismo Aristóteles. En resumen puede decirse que Tomás removió en Aristóteles todos los obstáculos a la fe cristiana que no se encontraban claramente explícitos. En todo caso, si bautizó a Aristóteles, Tomás no lo hizo en sus *Comentarios*, sino más bien en sus propios escritos teológicos. Cuando así lo hizo, el bautismo produjo su normal efecto: el *vetus homo* tenía que morir primero para que un nuevo hombre naciese. El nombre de este nuevo cristiano tenía que ser un nombre cristiano: no Aristóteles, sino Tomás.

Después de remover los obstáculos, Tomás de Aquino se encontró a sí mismo en una posición distinta a la de los demás teólogos. En este purificado Aristóteles no había nada fundamentalmente erróneo; su único defecto era simplemente que sobre algunos puntos no había acertado a ver ciertas verdades, y este fallo podía remediarse completando su doctrina. La auténtica dificultad era que para completar su doctrina había que modificar antes ciertas nociones básicas en filosofía y, por consiguiente, someter la filosofía de Aristóteles a profundas modificaciones. Aun limpia de grandes errores, la doctrina aristotélica no podía suministrar a Tomás de Aquino una filosofía ya hecha, aunque

vio en ella la cuna de la especulación filosófica. Aristóteles fue realmente para Tomás el Filósofo por excelencia; esto es, un testigo de lo mejor que la razón natural del hombre puede hacer cuando investiga la verdad sin la ayuda de la revelación divina.

Desde este punto de vista, Aristóteles pareció a Tomas de Aquino como el expositor, si no de toda la verdad accesible a la razón humana, sí al menos de la total verdad filosófica. Gracias al logro de Aristóteles, Tomás supo hasta dónde podía llegar la filosofía en el camino de la verdad. Por el mismo motivo, Tomás había logrado una clara noción de lo que significa filosofar; y este conocimiento le evitó caer en la respuesta simplista en la que, antes que él, habían caído frecuentemente los teólogos. Más exactamente, Tomás no podía adoptar en cada caso la filosofía que fuera más fácil de reconciliar con el cristianismo. Por ejemplo, él no podía tomar la definición del alma humana de Aristóteles y, al mismo tiempo, la demostración de su inmortalidad, de Platón. Lo que más importa advertir al aproximarnos a las obras de Santo Tomás de Aquino es que precisamente, porque había comprendido lo que significa una concepción filosófica del mundo, no podía en lo sucesivo contentarse con un eclecticismo filosófico al desarrollar su propia teología. Si su teología hacía uso de la filosofía, debía hacerlo de su propia filosofía. En otras palabras, como teólogo, Tomás necesitó un conjunto de principios filosóficos a los que recurrir cuando lo necesitara en el curso de su trabajo teológico. En términos generales, estos principios pueden definirse como «una reinterpretación de las nociones fundamentales de la metafísica de Aristóteles a la luz de la verdad cristiana»[4]. Las tres nociones tomistas de ser, de sustancia y de causa eficiente pueden definirse prácticamente en los mismos términos que en la doctrina de Aristóteles; no obstante, los viejos términos, tomados de Aristóteles, reciben en el tomismo un significado completamente nuevo.

Este hecho comporta dos consecuencias que afectan a la teología que Santo Tomás ha intentado construir. En primer lugar, tenía que someter el eclecticismo filosófico de sus predecesores a un examen crítico. Además, puesto que al tratar un problema teológico concreto no le satisfacía emplear la filosofía que prometía reconciliar razón y revelación al más caro precio posible, necesariamente tenía que eliminar todas las posiciones teológicas que, si bien aceptables para un sistema ecléctico, eran incompatibles con su propia concepción de la filosofía.

Por otra parte, puesto que la teología está íntimamente relacionada con la vida religiosa, un teólogo no puede suprimir todo lo que ha sido logrado y enseñado antes de él en su propio campo. Esto exigió a Santo Tomás reinterpretar la posición de sus predecesores a la luz de sus propios principios filosóficos. De aquí el curioso —pero inevitable— error de perspectiva que lo presenta como un hombre que constantemente interpreta mal la enseñanza de sus predecesores. Que se trata de un error, puede fácilmente deducirse del hecho de que el resultado de su llamada mala interpretación sea siempre el mismo: hacer a todos sus predecesores enseñar una doctrina que se parece mucho a la que él mismo enseñaba. Tomás de Aquino tenía su propio léxico doctrinal, pero se muestra deseoso de aceptar el de cualquier otro, siempre que le sea posible hacerle decir lo que *él sostiene* ser verdad. Tal constancia en la orientación de su método interpretativo no puede ser resultado de una serie de malas interpretaciones accidentales. La forma de interpretar a Boecio, o lo que atribuye al autor del *Liber de causis* (a veces contra una positiva evidencia histórica), pone simplemente de manifiesto su deseo de conservar intacto el ya aceptado léxico de la teología y de preservar la sustancia de verdad contenida en las doctrinas antiguas. Para hacer posible este resultado Santo Tomás vierte sin cesar vino nuevo en odres viejos, después de remendar los odres.

El tradicional sincretismo sobre el cual (o dentro del cual) Santo Tomás habría de realizar su trabajo estaba integrado por muchos elementos diferentes. La lógica que empleó era totalmente aristotélica. En metafísica apeló también a la interpretación de Aristóteles suministrada por Avicena, esquivando los errores comprensibles de éste desde el punto de vista de la fe cristiana. También hizo uso del *Liber de causis*, de la *Fons vitae* de Gabirol, y de muchas otras fuentes secundarias en las que dominaba la tradición platónica. Tal fue el caso de Boecio, en particular. Pero el núcleo de este eclecticismo le fue suministrado por lo que aún sobrevivía en este tiempo de la teología de San Agustín. Había una buena razón para ello: Agustín era con mucho la mayor autoridad teológica en el mundo cristiano-latino. Su *De Trinitate*; entre otros muchos escritos, era constante objeto de meditación para todos los teólogos, y los muchos fragmentos de Agustín citados por Pedro Lombardo en sus *Sententia* eran suficientes para asegurar la supervivencia de su influencia en

las escuelas del siglo XIII. Pero la filosofía utilizada por Agustín para elaborar su teología había sido la de Plotino, o más exactamente, una versión revisada de ella [5]. El pensamiento filosófico personal de Agustín es al de Plotino como el de Tomás es al de Aristóteles. El problema, pues, era para Tomás de Aquino mantener lo que creía verdadero sin entrar en conflicto con posiciones teológicas comúnmente admitidas como seguras durante muchas centurias.

En 1959 han transcurrido seiscientos ochenta y cinco años desde la muerte de Tomás de Aquino, así que su autoridad se nos ofrece avalada por un largo período de vigencia. Pero suele olvidarse que cuando Tomás murió, en 1274, habían transcurrido ochocientos cuarenta y cuatro años desde la muerte de San Agustín. Si era difícil para Tomás de Aquino sustituir con nuevas nociones filosóficas las del Filósofo por excelencia, no lo era menos reemplazar por nuevas interpretaciones teológicas las que le habían sido legadas por la más alta autoridad teológica del mundo latino, un Padre de la Iglesia: San Agustín.

Una cosa, al menos, es cierta. Aunque nosotros podamos dar interpretaciones de la obra de Santo Tomás, ésta siempre estuvo en su propio contenido, como la obra de un maestro de la verdad cristiana. A veces Santo Tomás es juzgado como si hubiese llevado una especie de doble vida intelectual: en filosofía, la de un aristotélico; en teología, la de un maestro del dogma cristiano [6]. Ni en su vida ni en sus escritos podemos encontrar el más ligero rasgo de tal doble personalidad. Nacido en 1225, Santo Tomás tenía seis años cuando en 1231 se hizo monje. Sus padres llevaron al niño de seis años como oblato al monasterio benedictino de Monte Casino. Nunca tuvo más razón un padre al asegurar que él sabía lo mejor para su hijo. Desde entonces Tomás siempre perteneció a alguna orden religiosa, primero como benedictino, luego como dominico. En cierta manera, nunca cesó de comportarse y de sentir como benedictino, y su actitud en el estudio está completamente condicionada por este hecho.

Desde los primeros tiempos del cristianismo se había discutido hasta qué punto era lícito alentar a los cristianos (especialmente a los sacerdotes, y muy en especial a los monjes), a seguir estudios avanzados. Tomás de Aquino nunca dudó sobre este punto. En su *Summa Theologiae* plantea audazmente la cuestión de la forma más retadora: no se pregunta si podía permitirse a los monjes el estudio, sino si podría fundarse una orden reli-

giosa con el único propósito de dedicarse al estudio [7]. Y su respuesta fue afirmativa.

Merece la pena considerar los argumentos empleados por Tomás en apoyo de sus conclusiones. Algunos se basan en las exigencias de la vida activa: un predicador ha de aprender ciertas cosas si realmente quiere predicar. Otros argumentos se basan en las exigencias de la vida contemplativa. Limitándonos a estos segundos, es necesario notar en primer lugar que la clase de estudio a que Tomás se refiere es a la que él mismo llama *studia litterarum;* es decir, la educación tradicional de las artes liberales. Antes de plantear esta cuestión, al describir la naturaleza de la vida contemplativa, Tomás de Aquino había señalado como primer objeto de ésta la búsqueda de la verdad divina, porque tal contemplación era la meta de toda vida humana. En segundo término, y como una aproximación a esta meta sublime de todos los objetos de contemplación, Santo Tomás asigna a la vida contemplativa la consideración de las obras de Dios, a través de cuyo conocimiento somos llevados, por así decirlo, de la mano al conocimiento de su autor. Evidentemente, esta inclusión del estudio de las criaturas entre los fines legítimos de la vida contemplativa supone el reconocimiento del aprendizaje científico y filosófico como objeto legítimo del estudio monástico.

Esta es una posición que Tomás de Aquino no abandonó nunca. Siempre mantuvo que el estudio científico y filosófico era permitido a los monjes. Incluso explícitamente mantuvo que una orden religiosa, si se dedicaba al estudio en virtud de sus propias Constituciones, podía incluir legítimamente en sus programas la ciencia y la filosofía, advirtiendo sólo que estos estudios fueran considerados en función de la contemplación de Dios, como su fin propio. Santo Tomás es perfectamente claro en este punto: «También como elemento secundario pertenece a la vida contemplativa la contemplación de los efectos divinos, en cuanto su conocimiento empuja al hombre al conocimiento de Dios» [8].

Esto sería suficiente para definir la naturaleza de los escritos de Santo Tomás de Aquino. En ellos se recurre frecuentemente a la consideración o (como él mismo no duda en llamarla) a la contemplación del mundo de las cosas naturales. Para él, no obstante, ciencia, lógica y filosofía nunca sirven a ningún otro fin que al de hacer posible una más perfecta contemplación de

Dios. A pregunta tan frecuentemente disputada: «¿Hay una filosofía en las obras de Santo Tomás de Aquino?», la contestación más sencilla es: «sí, la hay; pero siempre para facilitar el conocimiento de Dios por el hombre».

El hecho está fuera de discusión. La pregunta inmediata es: ¿llamaría un filósofo «filosofía» a este estudio de la naturaleza y a este empeño de la especulación filosófica concebida como una aproximación al conocimiento contemplativo de Dios? La respuesta depende, naturalmente, del filósofo mismo y de su idea sobre lo que es la filosofía. La opinión tomista de la filosofía no podría apelar a la de los mantenedores del cientificismo o del positivismo lógico; pero la opinión sobre la filosofía propia de estas escuelas tampoco estaría de acuerdo con las aspiraciones filosóficas de todos nuestros contemporáneos. Muchos filósofos, que no tienen nada en común con Tomás de Aquino, rehusarían aceptar tal limitación del campo de la filosofía. En cierto sentido, los filósofos griegos —para tener en cuenta a los únicos filósofos a quienes Tomás de Aquino conoció— fueron de la opinión de que el conocimiento de Dios era el supremo propósito de todos los verdaderos amantes de la sabiduría.

Me gustaría detenerme aquí porque éste es un punto que aparentemente ha escapado a la atención de muchos de los críticos de Tomás de Aquino (algunos de ellos católicos), a quienes verdaderamente sorprende ver a un cristiano, un teólogo y un monje mostrar tan gran interés por los trabajos de un pagano como Aristóteles. Pero precisamente como monje cristiano, Tomás de Aquino se sintió profundamente impresionado por el hecho de que muchos siglos antes el pagano Aristóteles hubiese ya perseguido el mismo objetivo que él se había propuesto. No dudaríamos sobre este punto si tuviésemos algo más de imaginación. Para convencer a algunos de nuestros contemporáneos de que Tomás de Aquino fue un verdadero filósofo, la táctica más inteligente sería presentarle como no interesado por nada, sino por la filosofía; no obstante, desde su propio punto de vista, los más grandes filósofos han estado interesados principalmente por Dios.

Leamos la sorprendente afirmación de Tomás de Aquino sobre este punto. Para él el verdadero nombre de la sabiduría fue Jesucristo. Cristo es, por consiguiente, la verdad. Ahora bien, ¿qué dijo el mismo Cristo sobre esto? He aquí la respuesta de Tomás de Aquino:

* *Por esto, la Sabiduría divina encarnada declara que vino al mundo para manifestar la verdad: «Yo para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad»* (Ioh 18, 37). *Y el Filósofo determina que la primera filosofía es «la ciencia de la verdad», y no de cualquier verdad, sino de aquella que es origen de toda otra, de la que pertenece al principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es la misma que respecto al ser*[9].

Lejos de imaginar que pueda haber conflicto entre los fines de la investigación filosófica y los de la teológica, Santo Tomás piensa que su objeto último es uno solamente. Si el conocimiento de Dios es «la suma dignidad del saber humano»[10], hay acuerdo esencial entre la enseñanza del doctor de la verdad cristiana y la del filósofo. Al nivel del conocimiento natural, el filósofo también es teólogo.

¿Cuál, pues, es la diferencia entre ellos? El mismo Santo Tomás formula la pregunta en el pasaje de la *Summa* en que mantiene que podría fundarse una orden religiosa que se dedicase exclusivamente al estudio. Lo plantea bajo la forma de la siguiente objeción:

> *La profesión de la religión cristiana debe diferir de la de los gentiles. Pero, entre los gentiles, algunos hacían profesión de la filosofía, y aún hoy muchos se llaman profesores de algunas ciencias. Luego no es propio de los religiosos el estudio de las letras.*

A esta objeción, Tomás de Aquino contestó que, aunque estudiaran los mismos sujetos, filósofos y monjes, no estudiaban proponiéndose el mismo fin:

> *Los filósofos profesaban el estudio de las letras en lo que respecta a las ciencias humanas. En cambio, los religiosos se entregan principalmente al estudio de «la doctrina ordenada de la piedad», como dice el Apóstol* (Tit 2, 1). *Los demás estudios no son propios de los religiosos, cuya vida se ordena a los divinos ministerios, sino en cuanto se relacionan con la teología*[11].

Por el mismo Tomás de Aquino adquirimos la seguridad de que todos sus estudios y escritos, incluidos, por supuesto, sus *Comentarios a Aristóteles*, muestran esta diferencia con respecto a los estudios y escritos de los «filósofos»: para él, el estudio de las Sagradas Escrituras era su verdadero fin. En esto puede decirse que Tomás guardó fidelidad a su vocación religiosa: *Aut de Deo, aut cum Deo;* cuando no hablaba de Dios, estaba con Dios. No se trata de una fantástica invención histórica. Al comienzo de su *Summa Contra Gentiles*, Tomás de Aquino hace suyas las palabras de San Hilario de Poitiers: «Yo considero como el principal deber de mi vida para con Dios esforzarme por que mi lengua y todos mis sentidos hablen de Él»[12].

Muy pocos advierten el lugar que la enseñanza de la verdad religiosa ocupó en la vida privada de un hombre como Santo Tomás de Aquino. No sólo sus enseñanzas, sino también sus estudios fueron para él la forma más alta de apostolado cristiano. Y como su opinión personal sobre este punto puede causar cierta sorpresa, no será inoportuno resumir su respuesta al problema de si un hombre preocupado por enseñar a los demás está obligado en conciencia a abandonar el estudio de la teología para dedicarse a la salvación de las almas.

Con su habitual buen sentido, Tomás comienza por decir que la respuesta debe ser condicional. Hay casos y circunstancias distintos. Una cosa que es la mejor considerada en absoluto, no es la mejor en todos los casos. Hablando en términos absolutos, una perla vale más que una hogaza de pan; pero fácilmente pueden imaginarse circunstancias en las cuales una hogaza de pan sería mejor que una perla.

No obstante, considerando el problema en sus propios términos, puede decirse que en toda clase de trabajos de construcción, la tarea del arquitecto es más noble que la del obrero. Aunque no hace nada con sus propias manos, el arquitecto contribuye en mayor medida a la erección de un edificio que si fuera picapedrero o carpintero. La misma observación se aplica al trabajo de «edificación», que, como se deduce de la misma palabra, también consiste en construir o erigir un determinado tipo de edificio espiritual. Cooperan en esta tarea, primero, trabajadores manuales, por así decirlo; a saber, quienes administran los sacramentos y cuidan las almas de los individuos en toda clase de circunstancias. Pero hay también arquitectos; a saber, los obispos, llamados *episcopi* (es decir, *vigilantes*), porque su-

pervisan el trabajo de sus sacerdotes. También los profesores de teología (*theologiae doctores*), que son los principales artesanos de la investigación y la enseñanza del mejor método para procurar la salvación de las almas de los demás. Hablando en términos absolutos es mejor, pues, enseñar doctrina sagrada; y si se hace con buena intención este trabajo es más meritorio que ocuparse en la salvación individual de los hombres. El mismo argumento demuestra que enseñar la verdad religiosa a quienes pueden aprovecharla para ayudar a otros al mismo tiempo que a sí mismos es mejor que enseñarla a gentes sencillas que sólo pueden aprovecharla para sí mismos. Por supuesto, hay casos especiales, en los cuales obispos y profesores de teología deben interrumpir su función propia para trabajar por la salvación de algún alma individual. Por su naturaleza, no obstante, el más alto de ambos oficios es el del hombre que tiene a su cargo la enseñanza de la doctrina sagrada: el teólogo.

Este lenguaje empleado por Santo Tomás de Aquino no obliga a pensar precisamente que le preocupase proteger su actividad filosófica de cualquier posible influencia teológica. A la luz de sus propias afirmaciones explícitas, su fe religiosa y su profesión monástica (especialmente bajo la bien definida forma de la vida monástica dominicana) se ofrecen como los más decisivos elementos «formales» en la estructura de su personalidad. Que su método filosófico fue directamente influido siempre por este hecho puede ser considerado como una afirmación *a priori*. No obstante, lo único a hacer sobre este punto es intentar presentar una verdad cuya evidencia es tal que no deja lugar para su demostración.

NOTAS DEL CAPITULO 1

[1] Como una primera introducción a Santo Tomás de Aquino, vid. G. K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino: El buey mudo*, con prólogo de Anton G. Pegis, Nueva York, Doubleday Image Books, 1955. (Traducción española en Espasa-Calpe, colección Austral.) Introducción doctrinal: E. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, traducido por L. K. Shook, C. S. B., con *The Catalogue of St. Thomas' Works* by I. T. ESCHMANN, O. P. (Nueva York, Random House, 1956). Introducción bibliográfica: Paul WYSER, O. P., *Thomas von Aquin*, en la colección «Bibliographische Einführungen in das

Studium der Philosophie» 13/14 (Berna, A. Francke A G-Verlag, 1950).

[2] M.-D. CHENU, *Les «philosophes» dans la philosophie chrétienne médiévale*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 26 (1937), 27-40; E. GILSON, *Les Philosophantes*, en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 19 (1952), 135-140 (Boethius, pp. 137-138).

[3] Esto no impidió a los maestros medievales reconocer la superioridad de algunos teólogos en el campo de la filosofía. Por ejemplo, Sigerio de Brabante llamó a Alberto Magno y a Tomás de Aquino *«praecipui viri in philosophia»* (E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Nueva York, 1955, p. 397). Ellos fueron teólogos «eminentes en el campo de la filosofía».

[4] Esta observación, que con tanta frecuencia se hace, supone dos consecuencias. Primera: la comprensión de la filosofía cristiana de Santo Tomás de Aquino requiere en primer lugar al menos un conocimiento elemental de la doctrina auténtica de Aristóteles. Segundo: nunca debe darse por supuesto que el significado de una noción determinada (ser, sustancia, causa, etc.) es la misma en las dos doctrinas. Aristotelismo y Tomismo son dos filosofías distintas.

[5] Tomás de Aquino conocía perfectamente la relación entre Agustín y la tradición platónica. Vid. *Suma Teológica*, 1, q. 84, a. 5: «Por eso el propio San Agustín, imbuido de las doctrinas de los platónicos, recogió cuanto en ellos halló conforme con la fe y corrigió lo que era contrario a ella.»

[6] Un interesante ejemplo de esta situación cultural es una cita del averroísta moderado Agostino Nifo, *In Met.*, VII, disp. 13, citado por Cornelio Fabro en *«Tommaso d'Aquino», Enciclopedia Cattolica*, vol. XII, col. 266. El texto de Nifo dice así: *«Expositor Thomas raro aut nunquam dissentit a doctrina peripatetica, fuit enim totus peripateticus et omni studio peripatetitcus, et nunquam aliud voluit nisi quod peripatetici.»* (Tomás, el expositor, rara vez o nunca está en desacuerdo con la enseñanza de los peripatéticos, pues él fue en todo un peripatético, peripatético en todos los campos de su estudio, y nunca quiso otra cosa que lo que quisieron los peripatéticos.) El texto de Nifo fue también citado por Louis B. Geiger, O. P., *Saint Tomas et la métaphysique d'Aristote*, en «Aristote et saint Thomas d'Aquin» (Journées d'études internationales, publications universitaires de Louvain, 175-220). Este excelente historiador añadió: «Un bello elogio, ciertamente, que es difícil no reconocer como absolutamente cierto.» ¿Pero qué es exactamente lo que dijo Nifo? Lo siguiente: El *expositor* Tomás no es el autor de la *Suma Teológica*; es el autor de los comentarios de Aristóteles, del que es literalmente cierto decir que rara vez o nunca estuvo en desacuerdo con las enseñanzas de Aristóteles. Ahora bien, ésta es precisamente la razón por la que no se puede explicar la filosofía de Santo Tomás fuera de sus comentarios sobre Aristóteles. Como expositor de Aristóteles, Santo Tomás es politeísta; no hay ideas divinas; el mundo no ha sido creado *ex nihilo;* no hay providencia divina respecto a los singulares; no hay causalidad eficiente distinta de la causalidad del movimiento; el mundo es necesariamente eterno; cada cosa en él es o una eterna sustancia separada o un perecedero compuesto de materia y forma; no hay personal inmortalidad del alma. Esto no es negar o minimizar la ancha y profunda deuda de Tomás de Aquino con Aristóteles. Preferiríamos decir, hablando de filosofía *reduplicative ut sic* —esto es, como lo mejor que la razón natural pueda decir sobre Dios y el mundo— que él no conocía mejor filosofía que la de Aristóteles, pero como teólogo debía elaborar una

filosofía propia; es, a saber, la demostración filosófica de la parte de revelación referente a verdades asequibles a la razón natural. Esta filosofía, que según Santo Tomás es parte de su teología, apela a conocimientos no revelados; es puramente racional en sus principios y en su método, y aún más, es irreducible a la filosofía de Aristóteles por la sola razón de que el primer principio del conocimiento humano, el ser, no es entendido por Santo Tomás y Aristóteles de la misma forma.

[7] 2-2, q. 188, a. 5.

[8] 2-2, q. 180, a. 3.

[9] SCG, 1, 1, 2.

[10] SCG, 1, 4, 3.

[11] 2-2, q. 188, a. 5, ad. 3. Dicho sea de paso esto, describe exactamente el lugar que corresponde a la filosofía dentro de la teología de Tomás de Aquino. A no ser que supongamos que traicionó su vocación religiosa, tal y como él la entendió, el santo no pudo hacer lo que un «filósofo» haría de manera natural; es decir, el estudiar a Aristóteles por él mismo y la filosofía igualmente por amor únicamente a la filosofía. Por lo que se refiere a la «continuidad de la evolución», en virtud de la cual el tomismo se seguiría de la filosofía de Aristóteles por una especie de «generación espontánea», debemos hacer notar que en definitiva ha habido dos elementos de discontinuidad que han jugado su papel en este asunto. En primer lugar la Encarnación de Cristo y la predicación del Evangelio al mundo occidental. Y luego el nacimiento de un hombre totalmente dedicado a la conversión de la doctrina sagrada en un cuerpo de sabiduría organizada, según el modelo de la «episteme» griega. Siempre existe una continuidad de acuerdo con las reglas de la naturaleza, pues ciertamente todo lo que sucede en la naturaleza es forzosamente natural, pero el origen de un suceso natural puede ser sobrenatural en su origen. Resulta algo desagradable el ver que los mismos hombres que aseguran y predican que la Gracia puede hacer mejor a la persona moralmente, se niegan a admitir que la Revelación puede hacer de una filosofía otra filosofía mejor. Precisamente según las leyes de la metafísica existió entre ambas doctrinas la misma continuidad que la que existe entre la estructura del mundo antes y después de la Encarnación de Nuestro Señor Jesucristo.

[12] SCG, I, c. 2, § 2.

CAPITULO 2

DOCTRINA SAGRADA

La primera cuestión que plantea Santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* es la de la naturaleza y extensión de la doctrina sagrada *(sacra doctrina)*. Por estas palabras entiende Santo Tomás un cuerpo de enseñanzas (doctrina) santas por su origen divino (sagrada); en resumen, un cuerpo de enseñanzas cuyo maestro es Dios. Las Sagradas Escrituras responden de manera preeminente a este título, porque contienen la verdadera palabra de Dios. Pero, como veremos, este título se extiende a todo cuanto de alguna forma basa su verdad en la revelación divina o coopera con ella en razón del fin previsto por Dios [1].

Es característico en Santo Tomás de Aquino plantear en primer término la necesidad de la doctrina sagrada. ¿Era realmente necesario que Dios enseñara a los hombres? ¿Era necesario que les mostrara, en forma de revelación, el cuerpo de enseñanzas que llamamos «doctrina sagrada»? La misma pregunta supone ya la posibilidad de una duda, y la razón de tal duda es precisamente la existencia de una disciplina que abarca el campo del conocimiento humano en su totalidad; a saber, la filosofía o, como Santo Tomás prefiere llamarla, la «disciplina filosófica», esto es, el cuerpo de disciplinas, o ciencias, que constituyen la filosofía. Su segunda dificultad la expone en el primer artículo

de la *Summa* en términos tan claros para la filosofía, que aún hoy es difícil añadir algo en su favor.

No cabe más ciencia que la del ser, puesto que solamente se sabe lo verdadero, que se identifica con el ser. Ahora bien, las ciencias filosóficas tratan de todos los seres, incluso de Dios, y por ello una de las partes de la filosofía se llama teología, o ciencia de Dios, como se ve por el Filósofo (Metaph., V, i, 1026 a 19). *Por consiguiente, no es preciso que haya otra doctrina además de las ciencias filosóficas* [2].

Contra esta suficiencia absoluta de la filosofía, naturalmente, Tomás de Aquino mantiene que, además de las ciencias filosóficas, hay necesidad de otra doctrina; a saber, las Escrituras, de las cuales San Pablo dijo: «Toda escritura inspirada por Dios es provechosa para la enseñanza, para convencer, para corregir, para dirigir en la justicia» (2 Tim 3, 16). Desde este momento, Santo Tomás señala claramente las diferencias características que distinguen su doctrina de todas las demás. La enseñanza de la Escritura, la doctrina de la Escritura, es «inspirada por Dios». Como tal, «no es una parte de las ciencias filosóficas descubiertas por la razón humana». Esta inicial distinción domina el problema de la relación entre filosofía y teología; de hecho domina en el conjunto de las enseñanzas de la *Summa Theologiae,* en el sentido de que en ella todo está contenido en la Escritura o relacionado de alguna forma con sus enseñanzas, como doctrina inspirada por Dios [3].

Es característico de la naturaleza de la fe que su auténtica necesidad se afirme bajo la autoridad de la Escritura, la cual, a su vez, es también objeto de fe. Incluso después de afirmar que la existencia de esta enseñanza de inspiración divina era «útil» a veces, Santo Tomás procede a mostrar que, en cierto sentido, más que una utilidad es una «necesidad». La razón de que «fuera necesario para la salvación del hombre que hubiese un conocimiento revelado por Dios, además de las ciencias filosóficas investigadas por la razón humana», es que Dios ha decidido libremente asociar al hombre a Su propia beatitud. Esto es lo que significa que el fin último del hombre sea la visión beatífica, la vida eterna con Dios. Ahora bien, Dios no tuvo absolutamente ninguna necesidad de tomar esta decisión; pero, de hecho, Dios lo decidió así y, como consecuencia, ahora «el

hombre se dirige a Dios como un fin que excede las posibilidades de su razón». Esto es lo que nos enseña la revelación divina y creemos como verdadero: «Fuera de ti, ¡oh Dios!, no vio el ojo lo que preparaste para los que te aman» (Is 64, 4). De donde se deduce claramente la necesidad de la revelación.

Si el hombre ha sido dirigido por Dios a un fin que excede el alcance de su razón, el hombre se encuentra en esta situación: abandonado a sus fuerzas y sin ayuda de Dios, le es imposible alcanzar su propio fin. «De aquí que sea necesario para la salvación del hombre que ciertas verdades que exceden a la razón humana le sean dadas a conocer por la revelación divina.»

Supuesto el deseo de Dios de salvar al hombre, esto ciertamente era una necesidad; pero Tomás extiende esta necesidad más allá del orden de las verdades sobre Dios que escapan al alcance de la razón humana. Va tan lejos que llega a decir que «aun con respecto a aquellas verdades sobre Dios que la razón humana puede descubrir, fue necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina»[4]. La razón de esta segunda necesidad es la misma que la dada para la primera; a saber, que al hombre no le es posible salvarse al menos que conozca su fin último, Dios. La salvación del hombre, que está en Dios, depende del conocimiento que tenga de El, no sólo a través de la revelación, sino también a través de su razón. En otras palabras, todo lo que contribuya al conocimiento de Dios, que es su salvación, contribuye a la salvación del hombre. Para entender correctamente la posición de Tomás de Aquino es importante recordar la naturaleza concreta del problema. La cuestión que se plantea no es la de la relación entre revelación y filosofía en general. Santo Tomás no se pregunta si en términos generales la investigación filosófica puede suministrar al hombre un conocimiento de la verdad sobre Dios por medio de la razón humana. Su problema más bien es: de hecho, si Dios dejara a los hombres abandonados a sus solas fuerzas, ¿alcanzarían muchos de ellos tal conocimiento? Su respuesta es que «las verdades acerca de Dios, investigadas por la razón humana, llegarían a un número reducido de personas, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores». Evidentemente, el resultado sería que muy pocos hombres se salvarían; además, si consideramos que aun estos pocos sólo conocerían la verdad sobre Dios mezclada con muchos errores, nos extrañaría profundamente que la salvación fuera posible[5].

Volvamos a repetirlo, pues el tema es importante; la cuestión

no se plantea sobre la posibilidad teórica de tal conocimiento por un entendimiento humano sin la ayuda de la revelación. Tal posibilidad es admitida. Podría preguntarse cuántos hombres son en la mente de Tomás de Aquino los que están incluidos en la palabra «pocos». ¿Cuál sería su proporción en comparación con el total de la raza humana? Todo esto, no obstante, es irrelevante para el tema planteado por él. Su único propósito es afirmar que «para que la salvación de los hombres pudiera ser lograda con más prontitud y seguridad, fue necesario que acerca de lo divino se les instruyere por revelación divina. Es, por consiguiente, necesario que, además de las disciplinas filosóficas, en cuya investigación se ejercita el entendimiento, haya una doctrina sagrada conocida por revelación»[6].

Esta conclusión lleva al tan discutido tema de si es posible creer por fe sobrenatural verdades reveladas por Dios, que por sí mismas son asequibles al conocimiento natural. No sólo es posible, sino necesario. Todo un artículo de la *Summa Theologiae* tiene por objeto probar que «es necesario creer las verdades que pueden ser probadas por la razón natural» relativas a Dios. En prueba de esto, el *Sed Contra* simplemente afirma como indiscutible que «es necesario creer que Dios es uno e incorpóreo, cosas ambas probadas mediante la razón natural por los filósofos». Los argumentos aducidos por Tomás de Aquino en apoyo de sus conclusiones no niegan de ninguna forma la distinción, desde el punto de vista de su objeto formal, entre metafísica y doctrina sagrada. El problema práctico de la salvación domina por completo la discusión. Sus argumentos son bien conocidos. Mediante la fe los hombres alcanzan la verdad salvadora sobre Dios más rápidamente que a través de la razón natural; un gran número de hombres sería privado de tal verdad si hubieran de alcanzarla por medio de un estudio filosófico. Finalmente (y esto concierne a todos los hombres) la fe es más segura que la razón, especialmente en lo relativo a la divinidad. Prueba de ello son los errores y contradicciones de los filósofos en sus esfuerzos por alcanzar algún conocimiento de Dios por medio de la razón y sin otra ayuda[7].

Algunos intérpretes de Santo Tomás piensan que estas conclusiones no son aplicables a algunos conocimientos elementales, como la existencia de Dios; pero no es así. Tomás de Aquino no se hace ilusiones en cuanto a los logros de los filósofos paganos en esta materia. No cree que la Providencia de Dios, su omni-

potencia y su derecho exclusivo a la adoración, hayan sido descubiertos por la razón natural en los viejos tiempos [8]. Por consiguiente, tales verdades se incluyen entre los artículos de la fe *(Unum, Patrem Omnipotentem)*. En cuanto a la existencia de Dios, es cierto que por sí misma no es artículo de fe (puesto que es un conocimiento natural). En un pasaje que examinaremos en otro momento, Santo Tomás dice explícitamente que esta verdad y otras análogas «no son artículos de fe, sino preámbulo a los Artículos de Fe; pues la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección, lo perfectible».

Esta conclusión exige dos precisiones [9]. Primera, la existencia de Dios no necesita ser creída por quienes entienden su demostración. ¿Pero cuántos la entienden actualmente? Para aquellos que no la entienden, cualquiera que sea su número, hay estricta obligación de creer este preámbulo [10].

Una segunda precisión, cuya importancia se pondrá de manifiesto progresivamente, es que aun cuando la razón natural pueda afirmar una cierta verdad sobre Dios, nunca la alcanza en su plenitud en relación con el Dios cristiano. Tomás de Aquino cita con frecuencia las palabras de San Pablo (Heb 11, 6): «sin la fe es imposible. Que es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan». La cuestión es saber si el Dios en quien debemos creer, al que debemos acercarnos como remunerador de los que le buscan, es idénticamente aquel mismo cuya existencia puede ser demostrada por cinco vías diferentes.

Hay serias razones para dudarlo. Como hemos visto, la existencia de Dios se incluye entre los *credibilia;* no como un *credibile simpliciter* (que puede ser creído), sino como presupuesto de todos los demás *credibilia.* Pero el Dios en el que nosotros creemos es más que el Primer Motor de Aristóteles o que el Ser necesario de Avicena. Estos dioses filosóficos no son realmente preámbulos de la fe, por la simple razón de que en la mente de los filósofos paganos que primero probaron su existencia no se establece relación alguna con ella. Al hablar de los artículos de la fe, Tomás de Aquino advierte que juegan en teología el mismo papel que los primeros principios de la razón natural en filosofía y en las diversas ciencias. Hay un orden entre estos principios. Algunos de ellos están contenidos en otros y fácilmente son reducibles al principio de contradicción. De la mis-

ma forma, todos los artículos están implícitamente contenidos en una creencia básica, es decir, en la creencia de que Dios existe y que su providencia vela por la salvación de los hombres, de acuerdo con Heb 11, 6: «Que es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan». A lo cual Tomás añade seguidamente:

> *Efectivamente, en el ser divino se incluyen todas las realidades que creemos que existen eternamente en Dios, y en las que consiste nuestra bienaventuranza. Y en la fe en la Providencia se hallan contenidas todas las cosas que son dispensadas por Dios a los hombres en el tiempo y constituyen el camino para la bienaventuranza* [11].

Evidentemente, no todos los artículos de la fe están implícitamente contenidos en la conclusión racionalmente demostrada de que hay un Primer Motor Inmóvil. Hay un amplio campo para la fe más allá del Dios cuya existencia sabemos.

Hay, pues, una parte de la filosofía, llamada «teología» o «ciencia divina», que investiga la verdad sobre Dios hasta donde puede ser conocida por la razón natural [12], pero ello no impide a la doctrina sagrada considerar las mismas verdades bajo otra luz. Así como un astrónomo y un físico pueden investigar el mismo fenómeno, por ejemplo, un eclipse, el uno (el físico) por observación directa, el otro (el astrónomo) por demostraciones matemáticas, de la misma forma:

> *... no hay inconveniente en que de las mismas cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto asequibles con la luz de la razón natural, se ocupe también otra ciencia en cuanto que son conocidas con la luz de la revelación divina. Por consiguiente, la teología que se ocupa de la doctrina sagrada, difiere en género de aquella otra teología que forma parte de las ciencias filosóficas* [13].

Y, no lo olvidemos, ésta es la realidad en aquellos casos en que la teología y la filosofía tratan *la misma cosa*. Las dificultades acumuladas por ciertos comentaristas de Santo Tomás nacen de su fallo al no distinguir entre el orden formal que determina la diferencia genérica entre las dos disciplinas (metafísica, teología natural y doctrina sagrada) y el orden concreto de la econo-

mía general de la salvación, la cual, en última instancia, domina la especulación teológica de Santo Tomás. Su doctrina ha sido trastocada. Cuanto él dice para salvaguardar los derechos de la teología ha sido interpretado como salvaguarda de los derechos de la filosofía. Ahora bien, a esto no objetaría nada Santo Tomás, sólo que no es lo que principalmente le preocupó.

Para conocer mejor su propia opinión, consideremos las consecuencias que él mismo extrajo de las proposiciones tan frecuentemente usadas por quienes intentan establecer una completa independencia de la filosofía, y buscan hacerlo precisamente partiendo de auténticos principios tomistas. Tomás, ciertamente, mantiene que la misma verdad no puede ser creída y conocida por razón natural, por la misma persona y a un mismo tiempo: *non possibile quod idem ab eodem sit scitum et creditum*[14]. Por supuesto algo puede ser creído por un hombre y sabido por otro, y a ello se debe el que Dios haya revelado incluso verdades asequibles a la razón humana. El mismo hombre puede saber algo sobre un determinado objeto (por ejemplo, la existencia de Dios) y también creer alguna otra cosa más sobre el mismo objeto (por ejemplo, la Trinidad). Pero debe recordarse especialmente que la regla se aplica sólo cuando se trata de conocer uno y el mismo objeto. Pues para ser el mismo objeto de aprehensión no es suficiente que lleve el mismo nombre, sino que ha de ser el mismo objeto aprehendido y con las mismas cualidades. Y así sucede que, como filósofo, un hombre puede no creer en la existencia de un Primer Motor, incluso después de haber demostrado su existencia; pero el mismo hombre puede conocer la existencia del Primer Motor y, como cristiano, creer por fe sobrenatural en la existencia del Dios cristiano[15].

Esto nos lleva a una conclusión primera y general. Si una verdad es, por sí misma y absolutamente hablando, objeto de fe (puesto que excede a las posibilidades de la razón), no es posible que sea objeto de conocimiento. Tales verdades constituyen lo que Tomás llama el cuerpo de verdades propuestas en común a todos los hombres como algo para ser creído *(id quod communiter omnibus hominibus proponitur ut credendum)* y son pura y simplemente objeto de fe *(et ista simplificiter fidei subsunt)*. En resumen, constituyen el orden de lo «comúnmente no sabido» *(communiter non scitum)*. Esta posición[16] no admite restricciones. No obstante es necesaria una aclaración, pues mientras algunos de nuestros contemporáneos la emplean para probar que el

3

conocimiento filosófico debería ser guardado incontaminado de creencias religiosas, el propósito de Tomás de Aquino es precisamente el contrario. No la pureza de la *scientia*, sino la de la *fides*, es la que principalmente ha de ser preservada. Las razones aducidas por los teólogos en favor de las verdades de fe no intentan demostrar su verdad, sino que son meros «argumentos persuasivos», tendentes a demostrar que lo que se propone como creencia no es en sí mismo «imposible»; esto es, racionalmente, absurdo. No obstante, en pura teología hay demostraciones racionales, pero en este caso las premisas son verdades conocidas por la fe; así que, en un último análisis, las conclusiones habrán de ser creídas, no sabidas [17].

Este hecho domina la interpretación contenida en la respuesta de Tomás de Aquino a la pregunta sobre si la doctrina sagrada es ciencia [18]. No había nada nuevo en llamar doctrina sagrada a una ciencia. De hecho Santo Tomás había tomado la expresión de San Agustín [19], pero le había dado un nuevo significado. En el lenguaje de San Agustín, ciencia significa un modo de conocimiento, y, por consiguiente, una doctrina, cierta y verdadera. En el lenguaje de Tomás de Aquino (y ésta es la huella de su siglo sobre su doctrina) la palabra ciencia conservaba plenamente el significado agustiniano, pero añade otro: el significado aristotélico, que hacía referencia a un cuerpo de conclusiones deducidas de unos principios. Sin duda, no puede darse a la teología la forma de tal ciencia sin resolver antes algunas dificultades.

Para afirmar que la doctrina sagrada es una ciencia, Tomás recurre a una distinción general entre dos clases de ciencias. Algunas ciencias «se basan directamente en principios conocidos por la luz natural del entendimiento, como la aritmética, la geometría y otras análogas»; otras «se apoyan en principios demostrados por otra ciencia superior» [20], como es, por ejemplo, la perspectiva, que toma sus principios de la geometría, y la música, que los toma de la aritmética. La diferencia es que en el primer caso, los principios de una ciencia son evidentes por sí mismos; en el segundo caso, los principios de tal ciencia se deducen de los conocidos por otra ciencia superior. Este es precisamente el caso de la doctrina sagrada. Procede de «principios conocidos por la luz de otra ciencia superior, cual es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Por consiguiente, lo mismo que la música acepta los principios que le suministra el aritmético, así también la doctrina sagrada cree los principios que Dios le ha revelado» [21].

Aquí Tomás de Aquino efectúa una transposición. La noción de ciencia se aplica a la doctrina sagrada sólo de forma analógica. Es verdad que un cuerpo de conocimientos es ciencia porque procede de ciertos principios de los que obtiene certidumbre y unidad; y es también verdad que ciertas ciencias toman sus principios no directamente de la luz natural del intelecto, sino de ciencias superiores, las cuales proceden de tales principios. Puesto que ella procede de sus propios principios, la sagrada doctrina es verdaderamente una ciencia. Con esta diferencia, no obstante: que así como en los casos de la perspectiva y de la música los principios de la ciencia superior de cuyas conclusiones proceden son conocidos por la luz natural del intelecto, la sagrada doctrina, organizada como ciencia, desarrolla a la luz del intelecto los principios revelados por Dios. En otras palabras, el intelecto del teólogo actúa sobre principios que trascienden el orden natural de la razón. Conforme a estas aclaraciones previas de Santo Tomás, se explica que la teología natural de los filósofos y la teología, como parte de la sagrada doctrina, pertenezcan al mismo género. Hay una radical superioridad de la teología sobre las ciencias meramente naturales, incluida la metafísica, porque, construida sobre la palabra de Dios, disfruta del privilegio exclusivo de proceder de principios dados a conocer por revelación, a la luz de la ciencia que Dios tiene de sí mismo y de todos los demás seres [22].

Es esencial entender la naturaleza de este privilegio exclusivo disfrutado por esta teología, que es parte de la doctrina sagrada. Ella es, en verdad, una ciencia, pero en un sentido propio y distinto. Entre las otras ciencias, aun entre las superiores, unas están sometidas a limitaciones estrictas, debidas a la naturaleza de su objeto formal, y ello es porque sus propios principios son dados a conocer por la luz del conocimiento que el hombre tiene de las cosas. Por el contrario, puesto que procede de los principios dados a conocer por el conocimiento que Dios mismo tiene de cada cosa, real o posible, esta teología que es parte de la sagrada doctrina supera toda imaginable limitación. La mayor parte de las controversias relativas a la naturaleza y objeto de la teología en la enseñanza de Santo Tomás de Aquino, derivan de un reiterado desconocimiento de este punto.

El tercer artículo de la *Summa* tiene por objeto hacer esta verdad tan clara como sea posible. Se pregunta si la doctrina sagrada es ciencia una o múltiple. La cuestión está directamente

relacionada con la posibilidad científica de la teología como parte de la doctrina sagrada; y de nuevo, por tercera vez, a la vista de lo que Aristóteles llama ciencia, Tomás de Aquino intenta situar la teología, como él la concibe, en relación con el tipo de conocimiento que tanto los científicos como los filósofos consideran científico. Mas, para ser ciencia, un cuerpo de conocimientos ha de ser *uno.* Ser y unidad permanecen absolutamente unidos; así, como luego se probará, ser y ser uno son una y la misma cosa. En el caso de la teología natural y de las otras ciencias, esta condición se cumple fácilmente. Un cuerpo de conocimientos debe su unidad a la de su objeto. El objeto en sí mismo ha de ser considerado no en su materialidad, sino desde el punto de vista de «la formalidad bajo la cual es objeto». La cual comienza por la posibilidad de ser conocido. Por ejemplo, puesto que el color es el objeto formal de la vista, todos los objetos coloreados se incluyen como objetos de la vista. Un hombre, un árbol, un animal, una piedra, son seres diferentes, materialmente hablando, pero por otra parte todos ellos son objetos con color, lo que les hace objeto singular de conocimiento para un determinado modo de conocer, la vista.

La comparación resuelve el caso de la teología en cuanto parte de la ciencia sagrada. Ella toma sus principios de la ciencia de Dios, que nos es dada a conocer por la revelación. Pero la Escritura trata de toda clase de sujetos. En primer lugar, por ser historia, «trata de cosas particulares, por ejemplo, de los hechos de Abraham, de Isaac, de Jacob y cosas parecidas» [23]. También habla de prácticamente todas las cosas bajo el sol: hombres, animales, plantas, minerales, el universo en todas sus partes, así como de la vida humana bajo todos sus aspectos. ¿Qué hay que no se mencione en la Escritura, ya sea como tema de narración histórica o como incluido en la obra de Dios? La doctrina sagrada, pues, no puede ser una ciencia, porque su objeto carece de Unidad. Mas si no es *una,* no *es.* A esta dificultad responde naturalmente basándose en la unidad del objeto formal de la teología como parte de la doctrina sagrada. Esta, formalmente, se basa en «ser divinamente revelada». Consecuentemente, cualquier cosa revelada por Dios cae bajo el objeto formal de una y la misma ciencia. Es la ciencia que considera todos los objetos que tienen en común la formalidad de haber sido revelados por Dios [24].

La intención directa de esta respuesta es remover la dificultad derivada de la diversidad de objetos incluidos en la Sagrada

Escritura. Pero hay algo más que esta diversidad. Algunos puntos hicieron difícil atribuir a una sola ciencia todas las enseñanzas incluidas en la Escritura. Uno de ellos ha sido ya mencionado: la Escritura frecuentemente recoge hechos históricos particulares, tales como los hechos de Abraham, Isaac y Jacob; pero no hay ciencia de lo particular, sólo lo universal es objeto de ciencia. Para superar esta muy seria dificultad —de hecho una dificultad insuperable desde una perspectiva verdaderamente aristotélica—, Tomás de Aquino recurre a su propia noción del objeto formal de la teología; a saber, «el ser revelado por Dios». Primero afirma con audacia que los hechos particulares no son con los que principalmente se relaciona la sagrada doctrina. Ellos juegan en la Escritura más bien el papel de ejemplos que deben ser imitados en nuestras vidas. Tomás debió advertir que esta primera respuesta era inadecuada, pues en el conjunto de la creación y de la redención del hombre, una gran cantidad de hechos particulares son aducidos con propósitos más importantes que la mera edificación moral. Por el contrario, la segunda parte de su réplica es mucho más atinada: estos hechos particulares se introducen para «manifestar la autoridad de los hombres por cuyo medio llegó a nosotros la revelación divina, que es el fundamento de la Escritura o doctrina sagrada» [25]. Puesto que ellos contribuyen a establecer la autoridad de los escritores inspirados, todos estos hechos particulares son directamente relevantes respecto al objeto formal de la teología, cuyo conocimiento nos ha llegado a través de la revelación divina.

Otra dificultad puede deshacerse más fácilmente. Aristóteles dice que una ciencia es tal si «se ocupa de objetos de un mismo género» [26]. Mas la doctrina sagrada trata del Creador y de sus criaturas, y Dios y sus obras no pueden ser tratados como formando una sola clase de objeto. A esto contesta, fácilmente, que hay una unidad de orden:

> *La doctrina sagrada no trata por igual de Dios y de las criaturas, sino propiamente de Dios, y de las criaturas en cuanto están ordenadas a Dios como su principio y fin, y esto no impide la unidad de la ciencia* [27].

La última objeción es la más seria, y afecta directamente a nuestro problema. Los objetos considerados por los teólogos no sólo son variados, sino que algunos de ellos son igualmente con-

siderados por los filósofos. Por ejemplo, la doctrina sagrada trata de los ángeles, pero los filósofos también tratan de ellos bajo el nombre de sustancias separadas. La doctrina sagrada trata de los cuerpos materiales en relación con la creación, pero los mismos cuerpos caen bajo la consideración del astrónomo, el físico, el biólogo y otros científicos, cuyas ciencias son totalmente diferentes de la teología. Aun la moral, problema tan importante para los teólogos, es tratada por los filósofos bajo el nombre de ética. Si la doctrina sagrada incluye disciplinas que pertenecen a distintas ciencias filosóficas, no puede ser una ciencia.

La respuesta de Tomás de Aquino a esta dificultad es tan completa, dice tanto en tan pocas palabras, que necesariamente debe ser transcrita en su totalidad:

> *No hay inconveniente en que las potencias o hábitos inferiores se diversifiquen respecto a objetos distintos, cuyo conjunto forma el objeto único de una potencia o hábito superior, ya que ésta ve su objeto desde un punto de mira más universal. Por ejemplo, así como el objeto del sentido común es lo sensible, que alcanza lo mismo a lo que se ve que a lo que se oye, y por esto el sentido común, que es una sola potencia, se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos, así también cuanto se estudia en las diversas ciencias filosóficas puede, sin menoscabo de su unidad, considerarlo la doctrina sagrada desde un solo punto de mira, esto es, el de poder ser revelado por Dios, y de este modo la doctrina sagrada viene a ser como un trasunto de la ciencia divina que, no obstante ser una y simple, lo abarca todo*[28].

La comparación no deja de ofrecer dudas; pero el asunto requiere cuidadosa atención. Tomada al pie de la letra lleva a tales consecuencias que pocos entre los discípulos de Santo Tomás se atreven a llegar a sus últimas implicaciones. ¿Cuál es la relación del *sensus communis* con los objetos de los cinco sentidos externos?[29].

Lo que Tomás de Aquino llama «sentido común» *(sensus communis)*, tiene poco que ver con el buen sentido práctico en los asuntos diarios, que es lo que ahora significa esta palabra, pero coincide con uno de sus primitivos significados en inglés, excelentemente descrito en el *Oxford Dictionary:* «un sentido interno que fue considerado como el vínculo común y centro de los cinco

sentidos». Aplicado a nuestro problema, esto nos llevaría a concebir la teología como parte de la doctrina sagrada, jugando el papel de lazo común y centro de las disciplinas filosóficas o de las varias ciencias que estudian alguno de sus objetos.

Es fácil adivinar lo que debió interesar a Tomás de Aquino de esta comparación. Tal como él mismo la entiende, el «sentido común» es «una facultad común que juzga los actos de los distintos sentidos externos: *potentia judicativa de actibus sensuum... una et communis*». Por otra parte, el sentido común es la raíz fontal de todos los sentidos: *fontalem radicem omnium sensuum, qui est sensus communis.* Una tercera característica del «sentido común», que Tomás de Aquino desarrolla ampliamente, es la aptitud para percibir simultáneamente los objetos de los diferentes sentidos externos y, consecuentemente, compararlos y apreciar sus diferencias. Ha de notarse que el «sentido común» es más noble que los sentidos particulares y externos, porque recibe la acción de los sentidos particulares en forma inmaterial, es su raíz común y su término común [30].

Al aplicar estas observaciones a las relaciones de la doctrina sagrada con las disciplinas filosóficas, una primera observación (si la comparación es exacta en algún grado y en alguna forma) es que la función propia de la teología no es percibir las operaciones de las distintas ciencias de la misma forma que el «sentido común» percibe las percepciones o «inmutaciones» de los sentidos externos. Toda las percepciones de los sentidos terminan en el «sentido común», como todos los radios de un círculo terminan en su centro: el «sentido común» es el centro, no uno de los radios. Esta imagen sugiere la noción de una doctrina sagrada colocada, como así fue, en el centro de todas las disciplinas filosóficas, percibiendo sus propias percepciones de la verdad filosófica, incluyendo sus diferencias e incluso sus oposiciones, pero dominándolas, porque es posible juzgar de estas diferencias y unirlas en su propia unidad, como infinitos radios divergentes se unen en el centro, su común origen y término.

Esta imagen sugiere a la imaginación el cuadro de una teología que, sin estar comprometida en los asuntos propios de ninguna ciencia filosófica, sino más bien a cierta distancia, permanece no obstante informada de cuanto ellas hacen. Al fin, todas sus relaciones particulares convergen en la teología, como una especie de cámara de compensación donde son comparadas, discernidas, juzgadas, y al mismo tiempo ordenadas y unidas. De la misma

forma que el sentido común sabe que el sonido no es un color, pero que es uno y el mismo objeto el sonoro y el coloreado, también la teología reúne las distintas informaciones que recibe de la lógica, física, biología y metafísica; ella recibe esta información y la reúne para desde su trascendente punto de vista contemplar todos estos conocimientos, así como a sus varias partes, desde una más alta unidad.

Ciertamente esta comparación no puede ser perfecta. Las disciplinas filosóficas no brotan realmente de la teología como de una común raíz. Sus investigaciones no se realizan como si informar a la doctrina sagrada fuera su fin último. La misma filosofía, en la que se incluye la teología natural, se mantiene en un orden natural. Le es imposible dirigirse hacia el orden sobrenatural de la verdad revelada; de hecho, ella no sospecha su existencia, ni siquiera su posibilidad. Por el contrario, la doctrina sagrada tiene plena conciencia de la presencia de la teología natural, así como de la de las demás disciplinas filosóficas. Se le ofrecen como inconscientemente dirigidas a un fin, más allá del cual, abandonadas a sí mismas, no saben nada. Al contemplar la filosofía a la luz de la revelación divina, la ciencia sagrada descubre en ella posibilidades de las que la misma teología natural no tiene conciencia. En resumen, lo que un teólogo tiene en cuenta de los trabajos de los filósofos es lo filosófico, en su esencia y en su naturaleza; lo que el teólogo ve en Platón o en Aristóteles es auténtica filosofía, pero su opinión sobre ello es siempre la de un teólogo. La doctrina sagrada contempla la filosofía, como puede ser vista desde una alta luz, como una posible ayuda en la gran tarea de la salvación del hombre.

Olvidar por un solo momento esta posición fundamental de Santo Tomás de Aquino es arriesgarse a interpretar erróneamente su verdadera actitud ante la filosofía. Ello también pone en peligro la existencia de la doctrina sagrada. Como he dicho, para ser, la doctrina sagrada debe ser una. Cualquier elemento extraño introducido debe ser integrado, o de otra forma la sagrada doctrina devendrá una casual acumulación de información heterogénea; la única forma de que la teología alcance su fin es considerar todas las cosas a la luz de su propio objeto formal. Así lo hace la sagrada teología cuando considera una de las verdades reveladas que exceden la razón humana. Por definición, tales verdades no pueden ser conocidas por el hombre, excepto por revelación divina. Por ello Tomás de Aquino llama a esta clase

de verdad la «revelación» por excelencia: esta es la clase de conocimiento que no puede ser alcanzado por el hombre a menos que le sea revelado por Dios.

Por otra parte, ya hemos advertido que es un hecho que Dios también ha revelado al hombre ciertas verdades que, por sí mismas, no exceden la luz natural de la razón. Puesto que éstas son naturalmente cognoscibles, sea por la filosofía, sea por alguna otra ciencia de la naturaleza, esta clase no pertenece a la de las esencialmente «reveladas» *(revelatum)*; si bien, puesto que han sido reveladas, son posible objeto de revelación. En el lenguaje de Tomás de Aquino, pertenecen a la clase de verdades de posible revelación divina: *divinitus revelabilia.* Tal es la razón última por la que esta clase de verdades sobre Dios pueden entrar en la estructura de la doctrina sagrada sin arriesgar su unidad: se incluyen en el objeto formal de la teología como reveladas por Dios [31].

Pero ¿cuál es la actitud de la teología ante la teodicea, la física, biología y otras ciencias? Exactamente la misma; porque todo sujeto, sobre el que haya sido revelado algo por Dios, queda consiguientemente incluido en la categoría de «revelado». En una doctrina sagrada que considere al universo como creación de Dios, los *revelabilia* lo abarcan todo. Al describir los seis días de la creación, la Escritura no deja nada fuera; así que no hay nada que las ciencias y la filosofía puedan decir que no tenga alguna relación con algún objeto de la creación. La forma más fácil de comprender esto es preguntar: ¿qué hay que no esté incluido en la ciencia que Dios posee de su propia obra? Evidentemente, nada. Ahora, la doctrina sagrada considera todas las cosas bajo la formalidad de «ser de revelación divina». De aquí la conclusión del tercer artículo de la *Summa:* la doctrina sagrada puede tratar objetos que también son objeto de las ciencias filosóficas, no como objetos de estas ciencias, sino como incluidos en la revelación *(revelabilia)*. De esta forma, la sagrada doctrina es como un trasunto de la ciencia divina *(velut quaedam impressio divinae scientiae)*, que es una y simple ciencia de todo [32].

No es fácil pensar que pueda ser lograda por otro teólogo una noción más alta de la teología, ni tan siquiera pensada. En cierto sentido, nada queda fuera de la *Summa Theologiae*, al menos que se la interprete mal desde el comienzo al fin. Todas las cuestiones relativas a la naturaleza de la doctrina sagrada derivan de la respuesta a la misma cuestión fundamental, por ejemplo, si la doctrina sagrada es una ciencia práctica. No, porque no está

relacionada principalmente con lo que el hombre hace, cual es el caso de la ciencia moral, sino más bien con Dios, que es el hacedor del hombre. Consecuentemente, la doctrina sagrada no es una ciencia práctica, sino una ciencia especulativa. No obstante ser *magis speculativa,* la ciencia sagrada no excluye el conocimiento práctico. Otras ciencias son o especulativas o prácticas, pero una ciencia que está en la mente del hombre como un trasunto de la ciencia divina no puede sufrir tales limitaciones; la doctrina sagrada incluye lo especulativo y lo práctico, «como Dios, por una y la misma ciencia se conoce a Sí mismo y a su obra». Nada muestra mejor que esta respuesta cómo, debido a su origen trascendente, la sagrada teología rehúsa las categorías propias de las ciencias filosóficas y de la naturaleza. Es «más especulativa que práctica», pero su competencia no conoce límites, y ello siempre por la misma razón: «la sagrada doctrina, sin perder su unidad, se extiende a lo que pertenece a diversas ciencias filosóficas (tanto especulativas como prácticas) en virtud de la razón formal bajo la que lo considera, esto es, la de ser cognoscible por luz divina» [33].

La importancia de esta conclusión es claramente señalada por Tomás de Aquino al comienzo de su respuesta a la pregunta planteada en el quinto artículo de la *Summa:* «Si la doctrina sagrada es superior a las otras ciencias». Nosotros ya sabemos que lo es. Puesto que es en parte especulativa y en parte práctica, pertenece a un orden más alto que las ciencias solamente especulativas o solamente prácticas. En las propias palabras de Santo Tomás «sobrepuja a todas las demás ciencias, sean especulativas o prácticas» *(omnes alias [scientias] transcendit tam speculativas quam practicas)* [34]. Todas sus prerrogativas derivan de esta fuente. Considerada como ciencia especulativa, la sagrada doctrina supera a todas las demás por su mayor certidumbre y por la más alta dignidad de su objeto. Su mayor certidumbre se debe a que las demás ciencias basan la suya en la razón humana, que está sujeta a error, en tanto que la doctrina sagrada nace de la divina ciencia, que no puede errar; su mayor dignidad deriva de su objeto, pues en tanto que las demás ciencias tratan sólo de objetos que no exceden a la razón, la ciencia sagrada trata principalmente de aquellos que la exceden. Considerada como ciencia práctica, es también superior a todas, pues la nobleza de tales ciencias es proporcional a sus fines. Ahora bien, la teología está ordenada al más noble de los fines imaginables, la eterna felicidad del hombre.

Hay algo decepcionante en la gran sencillez con que Tomás de Aquino formula esta decisiva conclusión. Muchos entienden que esto significa que la doctrina sagrada es más noble que las demás ciencias, sin advertir que, propiamente hablando, no es posible establecer comparación entre ellas. La doctrina sagrada permanece sola; no pertenece a la misma clase que las demás ciencias. La confusión sobre la relación de la filosofía con la teología se debe a la inadvertencia de este hecho.

Uno de los pasajes de la *Summa* más frecuentemente citados es el de la respuesta a la segunda objeción, en el artículo quinto de la cuestión primera. La objeción dice que la teología no puede ser más noble que las otras ciencias porque ella toma frecuentemente sus principios de las ciencias filosóficas, y la ciencia que se deriva de otra es normalmente inferior a ella. La respuesta, una vez más, es que lo que es cierto respecto de otras ciencias, no lo es respecto de la teología, y ello, una vez más, también por la misma razón. La doctrina sagrada no toma sus principios realmente de las ciencias filosóficas en el sentido de que los tome prestados. No les debe nada de lo que conoce y enseña. La doctrina sagrada toma de estas ciencias solamente su método de exposición y, en términos generales, cuanto pueda servir para facilitar la comprensión de sus enseñanzas. Ciertamente, puesto que las enseñanzas de la doctrina sagrada son superiores a la razón, nuestro intelecto asiente más fácilmente a la doctrina sagrada si facilita sus enseñanzas por medio de lo que nos es naturalmente conocido a través de las otras ciencias. Por otra parte, las más altas ciencias a veces se derivan de las más bajas, a las que subordinan a sus propios fines; por ejemplo, cuando la ciencia política se sirve de la ciencia militar. De aquí la conocida conclusión de Tomás de Aquino: la ciencia sagrada «no obstante que tome algo de las otras ciencias, no las considera como superiores, sino que las utiliza como inferiores y sirvientes»; o aún más contundentemente: «a las otras ciencias se las llama servidoras de ésta, según leemos en los Proverbios: *Envió a sus siervas a llamar desde el castillo*» (Prv 9, 3)[35].

Con frecuencia se advierte acertadamente sobre esta fórmula, que no se propone definir la filosofía ni las ciencias filosóficas; sino que simplemente define lo que ellas son para la ciencia sagrada, cuando la más noble de todas juzga oportuno servirse de ellas para sus propios fines. Lo que no es correcto es deducir que, abandonadas a sus propias fuerzas, la filosofía y las ciencias

filosóficas están en mejores condiciones que cuando responden a la invitación de la Sabiduría. Aquí, no obstante, estamos llegando a un punto en que no es posible convencer mediante una demostración, precisamente porque una de sus premisas es la fe en la verdad de la revelación divina. Un filósofo que no crea en la verdad de la palabra de Dios no tiene razón para admitir que la sabiduría filosófica pueda beneficiarse comprometiéndose en servicio de la sagrada Sabiduría. Esto significa sencillamente que no quiere ser teólogo. Pero para quien hace profesión de cristiano y cree en la verdad de la palabra de Dios, la situación es completamente diferente. Hay algo de ingenuo, por no decir ridículo, en el temor de herir la dignidad de una ciencia, aunque sea la más alta de todas, cual es la teología natural, subordinándola a la doctrina sagrada. Tomás de Aquino valoró la metafísica y todas las demás ciencias más que muchos de sus defensores. No amó menos la filosofía; pero amó más la doctrina sagrada, y consideró a ésta tan elevada, que para cualquier ciencia ser clasificada como inferior estaba muy lejos de ser un deshonor. De la misma forma que para el hombre no hay mayor honor que servir a Dios, así no hay honor más grande para la filosofía y la ciencia que servir como esclavas de la teología. Pero hemos olvidado el más noble significado de la palabra «sabiduría». De hecho, hemos perdido la verdadera noción de teología, y la metafísica en lugar de sucederle en su real título, se ha perdido al mismo tiempo.

Para el lector de Tomás de Aquino, no obstante, la eminente dignidad de la doctrina sagrada permanece como un hecho indiscutible, pues de otro modo no hay razón para leerlo. A la pregunta formulada en el artículo sexto —si esta doctrina es Sabiduría—, Tomás responde que «esta doctrina es la sabiduría por excelencia entre todas las sabidurías humanas, y no sólo en algún orden, sino en absoluto»[36]. No debía éste ser considerado un título vano. La doctrina sagrada tiene autoridad para ordenar y juzgar, como la Sabiduría de las sabidurías y, excediéndolas a todas mucho más radicalmente que la metafísica, trasciende a las otras ciencias. Esta autoridad le viene del hecho de ocuparse de la causa suprema del universo, esto es, de Dios, esencial y absolutamente. Por ello la doctrina sagrada tiene la última respuesta para cualquier cuestión tratada por cualquier ciencia, porque su objeto es Dios, conocido en todas las formas posibles. Tomás de Aquino lo dice así, en una fórmula cuyo significado no escapará a la atención de quienes quieren entender la relación de la filo-

sofía con la teología en su doctrina. La sagrada teología *no* se suma a la teología natural, sino que la incluye; la doctrina sagrada «se ocupa de Dios no sólo en cuanto a aquello que de Él puede conocerse por las criaturas —y que conocieron los filósofos como dice el apóstol: *Lo cognoscible de Dios les es manifiesto* (Rom 1, 19)—, sino también en cuanto a lo que sólo Él puede conocer de sí mismo y comunicar a otros por revelación. Por consiguiente, la doctrina sagrada es la sabiduría por excelencia»[37]. En resumen, lo que de Dios es conocido por el filósofo *en cuanto* filósofo, también es conocido por el teólogo *en cuanto* teólogo.

Todas estas consideraciones confirman la conclusión de que la doctrina sagrada ejerce una especie de función arbitral con respecto a las otras ciencias. Ello no significa una intromisión por parte de su peculiar tarea, que consiste en establecer conclusiones a la luz de sus propios principios. La doctrina sagrada se encuentra en una especial situación con respecto a las otras ciencias, y ello, como siempre, debido a la trascendencia de su propia fuente. En las demás ciencias, las inferiores reciben sus principios de otra superior. No ocurre así con la doctrina sagrada. La teología natural, que es fuente de la filosofía, no recibe sus principios de la sagrada teología. Los recibe de la luz de la razón aplicada a los datos percibidos por la experiencia. Puesto que la sagrada doctrina obtiene sus principios de la ciencia que Dios tiene de Sí mismo y de todas las cosas, incluso juzga los principios de las demás ciencias. En palabras del mismo Tomás de Aquino: «su misión no es demostrar los principios de las otras ciencias, sino sólo juzgar de ellas»[38]. En virtud de su autoridad, la doctrina sagrada condena como falso cuanto en las otras ciencias contradiga la verdad revelada. El carácter absoluto de su autoridad se comprende mejor si se considera que los mismos «principios» de las otras ciencias caen bajo su jurisdicción, y puesto que Tomás de Aquino no hace ninguna excepción, debe incluirse entre ellos incluso el principio del conocimiento metafísico; es decir, el ser.

Al llegar a este punto, es necesario hacerse además esta difícil pregunta: ¿Es Dios el objeto de esta ciencia? Sí, lo es. Los principios de la doctrina sagrada son los artículos de la fe, y la fe tiene por objeto a Dios. Además, de la misma forma que todas las cosas son objeto de la vista porque tienen color, también son objeto del conocimiento teológico por estar referidas a Dios. «En la doctrina sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios,

bien porque es el mismo Dios o porque está ordenado a Dios como principio y fin»[39]. Bien entendida, esta conclusión descubre la última razón de por qué prácticamente no hay límite para lo que pueda ser incluido como objeto de la teología. Su unidad no es la de una totalidad que incluye sus partes, o la de un género incluyendo sus especies, o la de una sustancia incluyendo sus accidentes. La unidad de la doctrina sagrada es de orden. Trata de todas las cosas, pues todo «está ordenado a Dios como principio y fin»[40].

La perspectiva adoptada por Tomás de Aquino sobre este problema le libera de la mayor parte de las dificultades que habitualmente enturbian su discusión. Tales dificultades se deben sólo a la introducción subrepticia de algunos elementos extraños a los verdaderos datos tomistas del problema. El objeto de la doctrina sagrada está claramente definido: es Dios; su causa es la ciencia del mismo Dios; su luz formal es la de la revelación divina; sus principios son los artículos de la fe, a partir de los cuales el teólogo puede probar otras cosas, siempre que su interlocultor acepte estos artículos como verdaderos. Hasta ahora no hay problema.

Tampoco hay problema cuando la sagrada doctrina recurre a los métodos y nociones de la filosofía para hacer más claro el significado de sus propias enseñanzas. En tales casos —y tal es la regla seguida, en la que llamamos teología «escolástica»— el teólogo hace uso de la razón humana, no para probar la verdad de la fe, sino sólo como un método de exposición. Partiendo de algún artículo de fe, el teólogo arguye para poner de manifiesto las consecuencias que lleva implícitas y que, por consiguiente, se deducen necesariamente de él. Así, pues, el recurrir a la razón humana para explicar las enseñanzas de la fe no violenta su naturaleza. Por el contrario, «como la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad»[41].

Las dificultades reales surgen cuando los oponentes de la doctrina sagrada no creen en la divina revelación y, sin embargo, niegan un artículo de la fe o alguna de sus necesarias consecuencias. En tales casos, el teólogo sabe con certeza que su oponente está equivocado, porque contradice la revelación divina, cuya enseñanza es infalible. Por otra parte, el teólogo no puede argüir con verdades de fe frente a un filósofo, cuyos argumentos son

extraídos de la razón. Lo único que el teólogo puede hacer entonces es oponer a lo que está próximo a ser un defectuoso uso de la razón un mejor uso de ella. En otras palabras, el teólogo, aunque está seguro de la verdad de la doctrina sagrada, no obstante, en tal ocasión, debe argüir como si fuera un filósofo.

Casi todas las dificultades que vamos a encontrar al interpretar la doctrina de Tomás de Aquino se derivan de la posición que mantiene para completar esta parte de su programa teológico. Usar el método de los filósofos para un fin esencialmente teológico, inevitablemente provoca situaciones ambiguas. En primer lugar, el teólogo no puede pretender demostrar una verdad teológica apoyándose en las fuerzas de la razón natural. Consecuentemente, si invoca argumentos filosóficos en favor de las enseñanzas de la fe, siempre habrá un vacío entre lo que él dice y lo que la fe misma realmente enseña. La teología, pues, es una transposición al lenguaje de la razón de unas verdades que la exceden. En segundo lugar, cuando el teólogo se enfrenta con argumentos tomados de la doctrina de algún famoso filósofo —por ejemplo, Aristóteles—, puede escoger entre dos actitudes posibles: mostrar que de hecho tal filósofo no ha mantenido las opiniones contrarias a la fe, que se le atribuyen, o refutar resueltamente tales opiniones como filosóficamente erróneas. Hacer lo primero envuelve al teólogo en inacabables polémicas sobre problemas de filosofía de la historia: Tomás de Aquino consumió mucho tiempo en la discusión de problemas, tales como: ¿qué enseñó realmente Aristóteles sobre la eternidad del mundo, sobre la divina providencia, sobre la naturaleza del alma humana, etcétera? En tales casos, su actitud habitual fue apelar a la autoridad filosófica. Y precisamente por ello, cuando las enseñanzas de la revelación son contradichas apelando a la autoridad de algún filósofo, el teólogo sólo puede rectificar esta torcida interpretación de la doctrina del filósofo, esta injustificada apelación a su autoridad, mediante una interpretación exacta de tal doctrina.

Pero si el teólogo piensa que un famoso filósofo, por grande que sea su autoridad, está equivocado, lo único que puede hacer es refutar el error filosófico mediante la verdad filosófica contraria. Esto también lo ha hecho con frecuencia Santo Tomás, introduciendo así en la estructura de su teología auténticas argumentaciones filosóficas. La *Summa contra Gentiles* está repleta de ellas, pero también abundan en la *Summa Theologiae*, hasta el punto que algunos de sus contradictores, tales como Sigerio

de Brabante, no han vacilado en tomar de las obras teológicas de Tomás de Aquino secciones enteras, y las han transformado fácilmente en especulación filosófica con la simple supresión de las autoridades escriturísticas.

Las más de las veces, no obstante, Tomás de Aquino prefirió seguir un método más sutil; es decir, ni invoca la autoridad filosófica ni la refuta, sino que mejora la doctrina de los filósofos para aproximarla tanto cuanto sea posible a las enseñanzas de la verdadera fe. Al adoptar esta actitud, Tomás de Aquino no iba a aliviar precisamente la tarea de sus futuros historiadores; sencillamente no pensaba en ellos. El hecho histórico más importante que debe procurarse tener siempre presente es que en el siglo XIII, por razones ajenas a nuestro estudio, se suponía que filosofía y doctrina de Aristóteles eran prácticamente una y la misma cosa. Como teólogo, Tomás de Aquino consideró que era su deber demostrar la posibilidad de la verdad de la fe, mostrando que la filosofía no sólo no la contradecía, sino que más bien la favorecía. Esta actitud era para él natural. Estaba seguro de la infalibilidad de la verdad de la fe mucho más que de la verdad filosófica; pero también tenía la seguridad de que no era posible a la verdad contradecir la verdad, y puesto que la filosofía pretendía hallar la verdad, ayudarla a ello era lo mismo que ayudarla a ser filosofía. Y puesto que para la mayor parte de sus contemporáneos decir filosofía era decir Aristóteles, Tomás de Aquino se esforzó, en cuanto le fue posible, por colocar la verdad filosófica bajo el patronazgo de Aristóteles. Esto no fue tan difícil de conseguir, al menos en los múltiples casos en que los filósofos, al mantener diferentes filosofías, invocaban la autoridad de Aristóteles como la del Filósofo por excelencia. Pero Tomás de Aquino no necesitó lo favorable de esta circunstancia. Sacó de Aristóteles el máximo de verdad que podía atribuírsele sobre la base de algunas de las expresiones halladas en él. Con qué frecuencia se da el caso claro de que Santo Tomás hace decir a Aristóteles cosas que nunca había dicho, es un problema que dará materia de discusión a los más sagaces de sus historiadores.

Pero Aristóteles no fue la única autoridad sometida a este tratamiento. A Platón, Boecio, Avicena, al mismo Averroes les ha hecho decir Tomás lo que habrían dicho para acertar filosóficamente y al mismo tiempo de forma teológicamente irreprochable. La parte más original de la contribución de Tomás de Aquino a la filosofía tiene su origen en esta interpretación racional de las

filosofías del pasado a la luz de la verdad teológica. Filosóficamente hablando, el método por el que un filósofo llega a la verdad es algo sin importancia; una afirmación filosófica debe ser juzgada por su mérito filosófico; pero decir que una determinada doctrina pertenece a Aristóteles, es hacer una afirmación histórica, la cual, como tal, debe ser juzgada por su contenido histórico. Puesto que su perspectiva no era primordialmente histórica, Tomás de Aquino ha dejado a sus historiadores enredados con muchos problemas insolubles. Pero esto tiene poca importancia. Después de todo, el principal propósito de un estudio histórico del tomismo es averiguar el verdadero significado de su enseñanza. Aunque interesante, el origen de la doctrina, además de permanecer oculto en el secreto de la personal psicología, sólo tiene, en cuanto a su significado, una trascendencia indirecta.

Si esta idea general de doctrina sagrada es correcta, la naturaleza de la doctrina contenida en la *Summa Theologiae* sería clara. Puesto que su propósito es introducir a sus lectores, especialmente a los principiantes, en la enseñanza de la teología, todo en ella es teológico. Esto no significa que la *Summa* no contenga filosofía; por el contrario está llena de filosofía. Puesto que la filosofía que hay en la *Summa* lo está en razón de una finalidad teológica, y puesto que figura allí integrada con lo que es tarea propia del teólogo, se encuentra incluida en el objeto formal de la teología y deviene teológica por derecho propio.

Por la misma razón, el orden de exposición debe ser teológico. Ahora bien, el objeto de la teología es Dios. Todo en ella debe, por consiguiente, partir de la noción de Dios o estar relacionado con ella. Tomás de Aquino nunca cambió sobre este punto: los filósofos van de las cosas a Dios; los teólogos van desde el conocimiento de Dios a la interpretación de la naturaleza de las cosas. Naturalmente, si el teólogo necesita establecer algún punto de partida en un método filosófico, como puede ser en el caso de la existencia de Dios, será necesario para él proceder, en este caso particular, de acuerdo con las exigencias del método filosófico. Aun entonces, él no se apartará de la teología; así San Pablo ha dicho que los hombres pueden acertar en la prueba de la existencia de Dios partiendo de la consideración de sus criaturas. Sobre todo, el teólogo colocará al comienzo de su teología un problema que normalmente aparecería al final de la filosofía [42]. Como preámbulo a la teología, el problema de la existencia de Dios deviene una cuestión de conocimiento que los

filósofos han de saber después de juzgarla, de interpretarla, y, si fuera necesario, de interpretarla a la luz de una más alta verdad.

NOTAS DEL CAPITULO 2

[1] M.-D. CHENU, O. P., *La théologie comme science au XII^{e} siècle* («Études de philosophie médiévale», XLV, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1957); *La théologie comme science au XIII^{e} siècle* («Bibliothèque thomiste», XXXIII, 3.ª ed., París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1957). Relativo a una primera fase de la discusión, pero todavía importante: J. Fr. BONNEFOY, O. F. M., *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 14 (1937), 421-446, 600-631; 15 (1938), 491-516. Estos artículos fueron publicados separadamente; la reimpresión contiene, además de los artículos precedentes, una respuesta a los artículos de R. GAGNEBET, O. P., *La nature de la théologie spéculative*, en «Revue thomiste», 44 (1938), 1-39, 213-255, 645-674. Véase: G. F. Van ACKEREN. S. J., *Sacra Doctrina. The Subject of the First Question of the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas* (Roma: Catholic Book Agency, 1952). Extensa bibliografía, 123-128. Una revisión general de la parte europea de la discusión se encuentra en A. HAYEN, S. J.: *La théologie aux XII^{e} XIII^{e} et XX^{e} siècles*, en «Nouvelle revue théologique» (Museum Lessianum-Section théologique), 80 (1957), 1009-1028; 81 (1958), 113-132.

Advirtamos que en la doctrina de Aristóteles el problema no podía plantearse porque, según él, lo que llamamos metafísica realmente es la misma teología. Este sería el título de la obra que ahora llamamos su *Metafísica:* «Por lo tanto, hay tres ciencias teóricas: Ciencia matemática, Física y Teología» (*Met.*, K, 6, 1064 bi-3). La Teología incluye la ciencia del ser en cuanto ser, porque la ciencia de la causa incluye (por unidad de propósito) la de sus efectos. Puesto que la teología del Filósofo era una ciencia, y la más noble de todas, Tomás de Aquino pretendió mostrar que la teología de los cristianos podía igualmente llamarse ciencia, con la adaptación, por supuesto, que hacía necesaria el hecho de que, en su propia teología sagrada, los primeros principios se tenían como ciertos por fe en la palabra de Dios, una parcial comunicación al hombre de la ciencia por la que Dios se conoce a Sí mismo y que es Su mismo ser.

[2] I, q. 1 a. 1; ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 1, 1026 a 19.

[3] Tomás de Aquino es extremadamente libre en el uso de las palabras; no obstante hay al menos una razón que justifique un determinado uso de ellas. En sentido amplio, el significado central de *sacra doctrina* es: una enseñanza sagrada por su origen, que es Dios. *Sacra scriptura* significa esencialmente: el cuerpo de todas las verdades reveladas como están contenidas en los escritos canónicos. *Teología* es la ciencia cuyo objeto es Dios, conocido por la razón natural (teología natural, corona de la metafísica), o conocido a la luz de la Revelación divina (y, como tal, participando en la naturaleza de *Sacra doctrina)*. Todas las dificultades para el lector se derivan del hecho de que la «teología que se ocupa de la doctrina sagrada» (I, q. 1, a. 1, ad. 2) es frecuentemente llamada, por esta misma razón, *sacra doctrina*. Y lo es por cuanto toma sus principios de la revelación divina.

Además, puesto que la revelación se contiene en la Escritura, no hay diferencia entre sagrada doctrina y Escritura: *Sacra Scriptura seu doctrina* (I, q. 1, a. 2, ad 2). Pero esto no quiere decir que la teología sagrada sea lo mismo que la Escritura y la Revelación. Pertenece al orden de la doctrina sagrada en cuanto que recibe sus principios de la Escritura y trabaja a su luz. En este sentido, toda teología sagrada, incluida la teología escolástica, es esencialmente «bíblica». Consecuentemente, cuanto es verdad revelada en una teología es doctrina sagrada en el sentido primario de la expresión; cuanto en una teología se deduce *necesariamente* de una verdad revelada también es doctrina sagrada en el riguroso sentido de estas palabras; pero todo lo que los teólogos toman de la filosofía y de las ciencias o añaden por su cuenta para aclarar el significado de la verdad revelada y facilitar su entrada en las mentes humanas pertenece a su propia teología. Ninguna filosofía particular es, pues, en sí misma objeto de fe, cuyo conocimiento y aceptación sean requeridos para la salvación. La aceptación de una teología particular, su grado de fidelidad a las enseñanzas de la *sacra scriptura,* su título para ser considerada parte de la *sacra doctrina,* son cuestiones que han de ser planteadas y resueltas sólo por la autoridad de la Iglesia.

[4] Sobre la posición de Cayetano en su comentario sobre la *Summa Theologiae* y las razones para rechazarla (si se sigue a Tomás de Aquino), vid. E. GILSON, *Note sur le* Revelabile *selon Cajetan,* en «Mediaeval Studies», 15 (1953), 202-203. Sobre la posición de Báñez en la cuestión, *ibídem,* p. 205, nota 19. Sobre el siguiente problema (cómo podrían conocer muchos hombres la verdad filosófica), una de las principales fuentes de Tomás fue Moisés Maimónides, *Guide for the Perplexed,* libro I, c. 33 (ed. Friedländer, pp. 366-370). Véase SYNAVE, O. P., *La révélation des vérités naturelles d'après saint Thomas d'Aquin,* en «Mélanges Mandonnet», vol. I, pp. 327-370. Synave concluye que la contribución personal de Tomás de Aquino fué añadir a las cláusulas de Maimónides, *pauci* y *post multum tempus,* esta tercera: *cum adminixtione multorum errorum,* introducido por primera vez en I, q. 1, a. 1. Con aguda visión, J. B. Gonet, O. P., se valió de esta oportunidad para reintroducir el argumento patrístico *per errores philosopharum,* del que Tomás aquí se hace eco: vid. su *Clypeus Theologiae Thomisticae,* Disputatio proemialis, art. 10 (Amberes, 1744, vol. I, p. 23).

[5] SCG, I, 4.

[6] I, q. 1, a. 1.

[7] 2-2, q. 2, a. 4.

[8] 2-2, q. 1, a. 8, ad 1.

[9] 1, q. 2, a. 2, ad 1.

[10] 2-2, q. 1, a. 5, ad 3.

[11] 2-2, q. 1, a. 7.

[12] Sobre la parte «teológica» de la filosofía, según Aristóteles, vid. *Metaphysics,* E., 1026 a 19 y K, 7, 1064 b3. Una importante fuente del tomismo sobre este punto es SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei,* libro VIII, 1 y 6. Para una fórmula perfecta de la posición de Tomás, vid. *Expositio Super Librum Boethii de Trinitate,* V, 4:

Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae, non tanquam subjectum sciantiae, sed tanquam principia subjecti	Así, pues, la Teología, o ciencia de Dios, es de dos clases. Una estudia las cosas divinas, pero no como objeto propio de su conocimiento, sino en cuan-

[la metafísica considera a Dios como causa del ser], *et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter seipsas, ut subjectum scientiae* [la doctrina sagrada tiene como objeto a Dios, no como causa, sino como Dios] *et haec est theologia quae in Sacra Scriptura traditur.*

to que las cosas divinas son la causa y el fundamento del objeto al cual ella misma dedica su atención. Esta es la Teología que desenvuelven los filósofos, la cual se llama también Metafísica. En cambio, otra Teología considera las cosas divinas en sí mismas, como objeto de su saber. Esta es la Teología que ofrecen las Sagradas Escrituras.

Adviértese en este pasaje la equivalencia de *Teología* y *Sagrada Escritura.*

[13] 1, q. 1, a. 1, ad 2.

[14] 2-2, q. 1, a. 5.

[15] Dos causas de error deben evitarse. Primero, debe recordarse que Santo Tomás planteó el problema respecto a la humanidad en general. Aunque fuera superfluo invitar a un hombre determinado a que creyese una verdad que le es posible conocer, ello seguiría siendo útil para la humanidad en conjunto (2-2, q. 2, a. 4, ad 1). Segundo, como teólogo, Santo Tomás está principalmente interesado en el conocimiento teológico de Dios, el único que puede llevar al hombre a la salvación, y no hay tal conocimiento sin fe. El objeto de la fe es la Verdad Primera, a la que se asiente porque es revelada por Dios. Todo lo que creemos o es Dios o está de alguna forma relacionado con Él (2-2, q. 1, a. 1). Por ello, directa o indirectamente, *objectum fidei est quodammodo veritas prima.* Entre las verdades incluidas en la Verdad Primera, y, por consiguiente, en el objeto de la fe, alguna puede ser investigada por la razón natural. Una de ellas es la existencia de Dios. Santo Tomás mismo ha planteado la objeción:

Todo cuanto conviene también a los infieles, no puede considerarse como acto de fe. Pero el creer que hay Dios conviene también a los infieles. Luego no debe considerarse como acto de fe. Respuesta: *La expresión «creer en Dios» no conviene a los infieles bajo la misma razón que se considera como acto de fe, pues no creen que Dios existe en las condiciones que determina la fe. Por lo mismo, ni en realidad creen en Dios* (2-2, q. 2, a. 2, ob. 3 y ad 3).

Esto lo confirma Tomás al apelar al Filósofo (*Metafísica,* IX, lect. 11, n. 1907): cuando se trata de conocer las cosas simples, el único posible defecto es no alcanzarlas totalmente (2-2, q. 2, a. 2, ad 3). Consecuentemente (concluimos nosotros), el asentimiento del filósofo a la existencia de Dios y el asentimiento del creyente no solamente no tienen lugar bajo la misma luz formal, sino que ni siquiera tienen el mismo objeto, porque mientras que el Dios de la fe es también el Primer Motor, el Primer Motor no es el Dios de la fe. Podemos, por consiguiente, conocer la existencia de un Primer Motor (que todos llaman Dios) y creer en el Dios de la fe, pues tal creencia es la única vía de salvación: *Que es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan* (Heb 11, 6).

La distinción está clara por el hecho de que, mientras que tanto el conocimiento común como el filosófico de la existencia de Dios son «preámbulos» del conocimiento de Dios por la fe, el acto de fe en la existencia de Dios alcanza al mismo ser de Dios, junto con la totalidad de los artículos de la fe implícitamente contenidos en él.

[16] 2-2, q. 1, a. 5.
[17] 2-2, q. 1, a. 5, ad 2.
[18] 1, q. 1, a. 2.
[19] *De Trinitate,* XIV, 1 (42, col. 1037).
[20] Es decir, de una ciencia más alta. En otras palabras, no hay otra ciencia interpuesta entre la aritmética y la luz natural de la razón.
[21] Este texto (1, q. 1, a. 2) ha dado lugar a la idea de una teología como ciencia «subalterna» de la ciencia de Dios, puesto que deduce de ella sus propios principios. Cayetano considera que *theologia secundum se est vere scientia simpliciter subalternata (ibídem).* Báñez no está de acuerdo: *Sic nostra theologia non est proprie subalternata, sed solum se habet ut imperfectum et perfectum intra eandem speciem* (ibídem, I, 22). El mismo Santo Tomás sólo ha hablado de una *quasi* subalternación: *Est ergo theologia scientia quasi subalternata divinae scientiae a qua accipit principia sua.* (En *Sent.* Prólogo, 9, 1 a 3.) En la *Summa Theologiae* (hasta donde nos ha sido posible averiguar), Tomás no hizo nunca uso de la fórmula. No obstante, se encuentra de nuevo y sin el *quasi* en *Expositio Super Boethii de Trinitate,* q. 2, a. 2 ad 5. En realidad, incluso cuando Tomás no lo escribe, el *quasi* está necesariamente implicado. En una verdadera subalternación, la ciencia inferior ve a la misma luz que la superior de la que recibe sus principios; pero la filosofía contempla la verdad en la fe de los teólogos en la palabra de Dios, no a la luz de la ciencia divina misma, que es una con Dios, y el mismo *esse* de Dios. Entre nuestra teología y la ciencia divina hay una relación de lo imperfecto a lo perfecto, de efecto a causa, y consecuentemente de orden, pero hay discontinuidad en la esencia misma de la luz inteligible. Esta es probablemente la razón por la que Tomás de Aquino ha hablado al menos una vez de una *quasi* subalternación, y en otros casos ha omitido toda referencia a la subalternación. Como ocurre con tanta frecuencia, los comentadores han atribuido a lo que era una simple comparación una importancia desproporcionada a la que realmente tiene en la doctrina de Santo Tomás.
[22] Vid. más adelante, n. 33.
[23] 1, q. 1, a. 2, obj. 3.
[24] 1, q. 1, a. 3.
[25] 1, q. 1, a. 2, ad 2.
[26] ARISTÓTELES, *Post. Anal.,* I, 28, 87 a 38.
[27] 1, q. 1, a. 3, ad 1.
[28] 1, q. 1, a. 3, obj. 2.
[29] Sobre esta facultad del alma, que ha caído en olvido en cierto modo, vid. Bernard J. MULLER-THYM, *The Common Sense, Perfection of the Order of Pure Sensibility,* en «The Thomist», 2 (1940), 315-343, especialmente pp. 332-342. La función unificadora del sentido común es excelentemente puesta de manifiesto, 335-336, y ésta es probablemente la propiedad de este sentido interno que incitó a Tomás a comparar su relación con los sentidos externos a la relación de la teología con las doctrinas filosóficas. Es necesario que haya un sentido que aprehenda en forma de «uno» lo que en los sentidos externos es «muchos» (333). Difícilmente podría encontrarse una descripción más exacta de la parte que la teología de Tomás de Aquino juega constantemente con relación a las diversas filosofías (e incluso teológicas), cuyas conclusiones asimila al unificarlas a la luz superior de la palabra de Dios.

Como vemos en el hombre, el sentido común, más elevado que el sentido propio, no obstante ser una sola potencia, conoce todo lo que

conocen los cinco sentidos exteriores y además cosas que ningún sentido externo conoce; por ejemplo, la diferencia entre la blancura y la dulzura (1, q. 57, a. 2).

Es rigurosamente cierto que, como teólogo, Santo Tomás está más atento a mostrar que sabe cuanto saben los filósofos, más algunas otras cosas (incluso en filosofía) que ninguna filosofía ha sabido nunca. Se trata de la esencia de una potencia superior que «dice relación por naturaleza a una razón más universal de objeto que la potencia inferior» (1, q. 77, a. 3, ad 4). Así actúa la teología con respecto a las disciplinas filosóficas. En esto se asemeja a la forma en que las sustancias separadas (ángeles) conocen todos los singulares a través de sólo entendimiento (sin los sentidos); en esta ocasión, Santo Tomás cita una vez más el caso del sentido común (SCG, II, 100, 3).

[30] Vid. para esta discusión sobre el sentido común los comentarios de Santo Tomás sobre él.

[31] 1, q. 1, a. 3, ad 2.

[32] 1, q. 1, a. 3, ad 2. Es esencial recordar y tomar como literalmente verdadera esta descripción de la doctrina sagrada como una señal de la ciencia divina en la mente humana. De otra forma se desestimaría la principal razón de Tomás para exaltar la teología sobre toda otra ciencia:

Por último, esta consideración sitúa a los hombres en cierta semejanza con la perfección divina, pues se demostró en el libro primero que Dios, conociéndose a sí mismo, ve en sí todo lo demás; y comoquiera que la fe cristiana instruye al hombre principalmente sobre Dios, y por la luz de la divina revelación le hace conocedor de las criaturas, se efectúa en el hombre cierta semejanza con la sabiduría divina. *De aquí que se diga:* Todos nosotros contemplamos a cara descubierta la gloria del Señor, nos transformamos en la misma imagen (2 Cor 3, 18) (SCG, 2, 5).

[33] 1, q. 1, a. 4.

[34] 1, q. 1, a. 5.

[35] 1, q. 1, a. 5, ad 2.

[36] Se objeta frecuentemente a Tomás de Aquino que su posición en última instancia convierte a la filosofía en teología, y así la destruye. El admitió que el teólogo convierte la filosofía en teología al hacerla servidora de la teología, pero añadiría que lejos de perjudicar a la filosofía, esto significaba una especie de transfiguración para la filosofía. Algunos teólogos le han reprochado mezclar el agua de la filosofía con el vino de la Escritura (Is 1, 22). Tomás responde en primer lugar que una metáfora no prueba nada. Después advierte que en una mezcla los dos elementos componentes son alterados y el resultado es una tercera sustancia distinta de estos elementos. En teología, por el contrario, no hay mezcla. Lo que sucede es simplemente que la filosofía pasa bajo la autoridad de la teología. Hacer que la filosofía sirva a la fe no es mezclar agua con vino, sino más bien convertir agua en vino:

Et tanem potest dici quod quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur mixtio, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi, qui utuntur philosophiciis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei,

Sin embargo, puede afirmarse que no se produce verdadera combinación entre dos elementos por el solo hecho de que uno de ellos pase a la esfera del otro mezclándose con él. Para ello se requiere que pierda sus cualidades naturales ad-

non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum (EBT, q. 2, a. 3, ad 5).

quiriendo otras nuevas. De donde resulta que aquellos que usan de conocimientos filosóficos en la sagrada Teología poniéndolos al servicio de la fe, no mezclan el agua con el vino, sino que convierten el agua en vino.

Algunas ediciones dicen «in naturam» en lugar de «in dominium», pero el significado permanece el mismo en ambos casos. Puesto que el ejemplo es el de Cristo en Caná, donde convirtió el agua en vino, Santo Tomás quiere ciertamente decir que de la misma manera el teólogo convierte la filosofía en teología al hacerla servir a la fe. Pero lo mismo que la Gracia no destruye la naturaleza al hacerla servir a sus propios fines, así también la teología puede asimilar la filosofía sin corromperla. Si, en un sentido real, la filosofía no conserva alguna de sus características esenciales, ¿cómo podría servir a la teología? Nuestro léxico está tomado de la naturaleza; ninguna comparación puede expresar correctamente una comparación entre dos términos, uno de los cuales pertenece al orden sobrenatural.

[37] 1, q. 1, a. 6.

[38] 1, q. 1, a. 6, ad 2.

[39] 1, q. 1, a. 7.

[40] 1, q. 1, a. 7.

[41] 1, q. 1, a. 8, ad 2.

[42] En SCG, II, c. 4, 4, Tomás explica: *Podría ocurrir que el filósofo y el creyente coincidiesen en algún tratado acerca de las criaturas; mas en este caso uno y otro las consideraría bajo distintos principios, pues el filósofo argumentaría acudiendo a las causas propias de las cosas, mientras que el creyente acudiría a la causa primaria; por ejemplo, porque así está revelado por Dios o porque esto resulta en gloria de Dios o porque el poder de Dios es infinito.*

Después de esto, Santo Tomás continúa: *De aquí se sigue también que una y otra doctrina proceden con distinto orden. Pues en la filosofía, que considera las criaturas en sí mismas y conduce al conocimiento de Dios partiendo de ellas, la consideración de las criaturas es la primera y la de Dios la última. En la teología, que considera a las criaturas sólo en orden a Dios, lo primero es el conocimiento de Dios y después el de las criaturas. Y así este segundo conocimiento es más perfecto, como más semejante al conocimiento de Dios, quien, conociéndose a sí mismo, ve lo demás.* Cfr. *De Potentia,* q. 1, a. 4: *Eodem modo...* Prácticamente esto significa que el problema de la existencia de Dios, por ejemplo, será tratado por Tomás de Aquino por el método filosófico, pero en su lugar teológico.

SEGUNDA PARTE

DIOS

CAPITULO 3

LA EXISTENCIA DE DIOS

El objeto de la doctrina sagrada es Dios. Como cualquier otra ciencia, la teología presupone la existencia de su objeto. No es que, abandonada a sus propios medios, vaya a quedar desprovista de objeto: los patriarcas, los justos de todos los tiempos, no han necesitado nunca otra cosa que a Dios, la palabra de Dios, y su fe en la revelación, para estar en posesión de la verdad salvadora; pero puesto que intentamos abordar la teología con arreglo al modelo de una ciencia, hemos de aceptar que la pregunta sobre si existe un Dios preceda a la de qué es Dios. Y puesto que el teólogo recurre a la filosofía para hacer la verdad teológica más fácilmente asequible al entendimiento humano, es natural que su primera pregunta sea la de la existencia de Dios.

No obstante, sobre este problema, un teólogo no puede hacer mucho más que utilizar a los filósofos para obtener información filosófica. La existencia de Dios es un problema filosófico; distintos filósofos han ofrecido diferentes demostraciones de esta verdad naturalmente cognoscible. La actividad de un teólogo sobre este punto consiste inevitablemente en reunir las pruebas filosóficas, cribarlas, sopesarlas y ordenarlas con vista a sus propios propósitos teológicos. Nada prohíbe al teólogo descubrir, por sí mismo, una o algunas nuevas pruebas, pero también puede con-

formarse con aceptar y reinterpretar las antiguas. Después de todo, si la existencia de Dios es una conclusión filosóficamente demostrable, debe de haber sido posible demostrarla a algunos filósofos.

La actitud normal de un teólogo sobre este punto sería, por consiguiente, al menos en el comienzo, la de un coleccionista que reúne información filosófica antes de interpretarla.

En nuestra presentación de la doctrina de Tomás de Aquino sobre esta cuestión, seguiremos el orden de la *Summa Theologiae,* distinguiendo su doctrina de nuestra propia interpretación tan claramente como sea posible. Al fin de la exposición y bajo la única responsabilidad de sus historiadores se incluyen consideraciones generales sobre el significado de las pruebas de la existencia de Dios en la teología de Tomás de Aquino.

I. La existencia de Dios no es evidente por sí misma

Algunos piensan que la existencia de Dios no necesita ser demostrada porque el conocimiento de esta verdad es innato en la mente humana. Ciertamente, si todo hombre nace con el conocimiento innato de que existe un Dios, tal verdad posiblemente no pueda ser demostrada. ¿Cómo podría alguien probarnos una proposición que ya sabemos verdadera? Ahora bien, se ha mantenido que cada hombre tiene un conocimiento innato de la existencia de Dios. Por ejemplo, según San Juan Damasceno: *el conocimiento de qué Dios existe está naturalmente inserto en todos* [1]. Si esto es verdad, Tomás de Aquino tiene razón cuando dice que, según esta posición, «la existencia de Dios es evidente por sí misma».

Si Tomás de Aquino hubiese sido de la opinión de que un teólogo debía apoyar las posiciones filosóficas que confirman las enseñanzas de la revelación con el mínimum de esfuerzo intelectual, hubiese preferido aceptar esta posición a afrontar las dificultades que supone el buscar complicadas demostraciones filosóficas. Pero el problema señalado es un problema filosófico. De hecho, hay hombres que niegan la existencia de Dios. Hay ateos: *Dice el necio en su corazón: «No hay Dios»* (Ps 52, 1). Si el conocimiento de la existencia de Dios fuese naturalmente implantado

en todos, esta clase de necedad no sería posible. Consecuentemente, la existencia de Dios no es evidente por sí misma en el sentido que ha sido definido.

Esta conclusión basta para deducir la consecuencia de que es necesario que la existencia de Dios sea demostrada. Sobre este punto, no obstante, Tomás de Aquino da un ejemplo de llamativa minuciosidad. Él prueba a sus lectores que el error no es del todo eliminado hasta que uno no entiende las razones en que se basa. En el presente caso, el problema es saber por qué si el conocimiento de Dios no está inserto naturalmente en todos, algunos creen que lo está.

Una primera respuesta es que, de hecho, existen religiones y, consecuentemente, también educación religiosa. Desde los primeros años de su vida se acostumbra a los niños a pensar que hay Dios. En un niño, la costumbre no se distingue de la naturaleza, así que años más tarde el hombre no puede recordar un tiempo en que no sabía si existía Dios. De aquí se forma la convicción natural de que tal conocimiento es innato en la mente humana. Es útil recordar[2] esta observación, y especialmente cuando se la cita como argumento *contra* la existencia de Dios. Se dice a veces que la educación y la costumbre explican suficientemente nuestra convicción de que hay un Dios. A esto replicaría Tomás que es la costumbre lo que verdaderamente se explicaría por el hecho de que nuestra noción de Dios parece ser innata en la mente humana, y ésta es precisamente la razón por la que la existencia de Dios necesita ser demostrada; pero si esta noción no es innata, ¿cuál es su origen?

Esta nueva cuestión tiene gran importancia. Puede ser expresada como sigue. Los filósofos que dicen que no hay Dios parecen de acuerdo en que, en este problema, el peso de la prueba recae exclusivamente sobre quienes mantienen su existencia cuando si no hubiese Dios serían ellos quienes deberían explicar el hecho extraordinario de la existencia de la noción de Dios y la gran extensión de la creencia en su existencia. Esta vez, educación, costumbre y tradición no suministran una explicación satisfactoria; por el contrario, lo que ahora debe ser explicado es la existencia de diversas creencias en la existencia de Dios que se encuentran en la sociedad humana. Exista o no un Dios, el hecho es que hay una noción de Dios y que esta noción requiere una explicación. Recurrir a la mitología y a la función mítica de la mente humana es dejar sin contestar el problema; simplemente

es eludir el tema. Pues cualquiera que sea el origen de nuestra noción de Dios es un hecho que tal noción existe, que alguna causa de ello hay en la mente humana, y que, *especialmente si no hay Dios,* es necesario explicar cómo la mente humana ha podido crearla. Efectivamente, el problema es tan real que ésta es una de las dos vías seguidas por Descartes en su demostración de la existencia de Dios. Según Descartes, la existencia de un Dios es la única explicación concebible para el hecho de que una noción de Dios esté presente en la mente humana [3].

Tomás de Aquino no ha pasado por alto este asunto. Según él, también hay en el entendimiento humano una causa objetiva de la extensión de la creencia, hasta el punto que, para emplear las propias palabras de Juan Damasceno, el conocimiento de Dios está naturalmente inserto en todo. Este argumento está sólo esbozado al comienzo de la *Summa Theologiae* [4], en un lugar en que no es posible dar una completa justificación. Por la misma razón, esta explicación exhaustiva no puede darse en este lugar, pero podemos seguir el ejemplo de Santo Tomás y dar al menos un esquema de lo que se dirá luego.

Expresada en términos sencillos, la respuesta es que hay un Dios, creador de cielo y tierra, causa de su existencia y fin último de todos los seres que contienen, así como de todas sus operaciones. Se demostrará que esto es verdad. Pero si se supone que es verdad, debe aceptarse, en consecuencia, que, adviértanlo o no, todos los seres actúan con respecto a Dios como ante su último fin. Los seres creados que no participan del conocimiento intelectual, posiblemente no tengan conciencia de esta verdad. Los seres intelectuales son al menos conscientes de sus deseos y del placer que experimentan al alcanzar los objetos de sus apetitos. Este disfrute de lo que ellos desean constituye lo que, acertada o equivocadamente, llaman felicidad. Realmente, puesto que Dios es su último fin, lo que los hombres persiguen en el disfrute de las criaturas, bajo el nombre de felicidad, es a Dios. Sus deseos se orientan hacia Dios, sólo que ellos no lo saben. Por esta razón puede decirse del hombre que no conoce la existencia de Dios que, puesto que naturalmente desea la felicidad, y sabe que la desea, en última instancia, esta felicidad que desea es Dios.

Para hacer esto más claro, Tomás de Aquino hace una comparación:

Puesto que el hombre, por ley de su naturaleza, quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea. Pero esto no es, en realidad, conocer a Dios, como tampoco conocer que alguien llega no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y, de hecho, muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste para unos en las riquezas, para otros en los placeres y para otros en cualquier otra cosa [5].

Cuando como resultado de un razonamiento un hombre prueba que hay Dios, fácilmente advierte que este Dios ha sido siempre el objeto de su deseo. Dios era lo que, bajo el nombre de felicidad, perseguía como su último fin. Cuando un hombre sabe que Dios ha sido siempre el fin de sus deseos, no puede dejar de sentir que siempre ha conocido a Dios.

Una segunda vía para afirmar que la existencia de Dios es evidente por sí misma la sugiere el famoso argumento de San Anselmo en el capítulo segundo de su *Proslogium*. Aunque Tomás de Aquino no cita a Anselmo, no puede decirse que intenta refutarle. A Tomás le interesan menos las doctrinas particulares tal como son expuestas por los filósofos que las categorías filosóficas puras. Diferentes doctrinas pueden frecuentemente reducirse a una sola posición. Por ejemplo, justamente acabamos de ver cómo Tomás reduce la doctrina del conocimiento innato de Dios a la doctrina según la cual la existencia de Dios es evidente por sí misma; ahora le veremos realizar una reducción similar del argumento de San Anselmo. No obstante, incluso el mismo Anselmo pudo expresarlo de la misma forma, pues si su argumento es válido, equivale a decir que la existencia de Dios es evidente por sí misma.

«Una proposición es evidente por sí misma —dice— cuando el predicado está contenido en la esencia del sujeto. Por ejemplo, *El hombre es un animal* es una proposición evidente por sí misma porque "animal está contenido en la esencia del hombre"». ¿Puede igualmente decirse que la *existencia* está contenida en la esencia de Dios? Reducida a su esencia por Tomás de Aquino, esto es lo que significa el argumento de Anselmo. Pues ciertamente, el nombre *Dios* significa un ser, mayor que el cual no puede concebirse ninguno. Cuando su nombre es entendido, Dios existe en la mente que lo entiende. Ahora bien, existir mental y realmente a la vez es más que existir sólo en la mente; por con-

siguiente, el ser, mayor que el cual no puede concebirse otro, existe mental y realmente. Puesto que esta conclusión se deduce del mismo análisis de la esencia de Dios (un ser mayor que el cual no puede concebirse otro), la proposición *Dios existe* puede decirse que es evidente por sí misma.

Aquí surge de nuevo para el teólogo la tentación de seguir la línea del menor esfuerzo, pero Tomás de Aquino la rechaza una vez más. Si el argumento no es satisfactorio desde el punto de vista de la razón filosófica, lo que de él se deduce en favor de la existencia de Dios no es justificación suficiente. Aún más, al rechazarlo, Santo Tomás cuidará de mostrar la razón a que se debe el error.

Una proposición puede ser evidente por sí misma, pero no para nosotros; o bien puede ser evidente en sí misma y para nosotros. La proposición *Dios existe* pertenece a la primera clase. Es evidente en sí misma porque, como veremos, no hay en absoluto distinción entre la esencia de Dios y su existencia. Más exactamente: Dios es su propia existencia. Consecuentemente, si conocemos la esencia de Dios, conocer su esencia sería lo mismo que conocer su existencia. Esto es, que la proposición *Dios existe* es evidente por sí misma, pero no lo es para nosotros porque la esencia de Dios es desconocida para la mente humana en su condición presente. Para nosotros sólo hay, por consiguiente, un camino para saber seguro que hay un Dios, es decir, que demuestre la verdad de la proposición *Dios existe*. Este camino es el que procede partiendo de la consideración de los efectos de Dios[6].

Sería un error pensar que el método defendido por San Anselmo, o al menos seguido por él, no fue intentado de nuevo a partir de la crítica de Santo Tomás de Aquino. La segunda prueba de la existencia de Dios propuesta por Descartes en sus cinco *Meditaciones de prima philosophiae* es una reinterpretación del argumento de San Anselmo. Tomás de Aquino le hubiera opuesto de nuevo la misma objeción. Es una cuestión de método filosófico. El método defendido por Descartes se inspira en las matemáticas. Consecuentemente, Descartes atribuye a los objetos de pensamiento todas las cualidades que necesariamente pertenecen a sus ideas.

En el caso presente, considera que la existencia pertenece a Dios de una forma tan necesaria como pertenece al triángulo que la suma de sus ángulos sea igual a la de dos ángulos rectos. Lo característico de la actitud de Tomás de Aquino es que mientras

atribuye a la noción de un objeto cuanto se deduce de su definición, rehúsa aceptar la existencia como incluida entre las propiedades atribuibles a un objeto sobre la base de su definición. Esto es esencial en la doctrina de Tomás de Aquino. La existencia real puede ser o experimentada o inferida de otra existencia efectivamente dada; no puede deducirse de una definición. Tomás respondería a Descartes como sigue: Si Dios existe, entonces su existencia pertenece a su esencia mucho más necesariamente que las propiedades del triángulo le pertenecen en virtud de su definición. Pues si hay Dios, Él no puede no ser, visto que si no hubiera Dios, no habría nada. Pero el problema es precisamente saber si existe Dios, y el único camino para resolverlo es proceder por vía de demostración.

II. La existencia de Dios es demostrable

Se ha mantenido que la existencia de Dios no es una verdad racionalmente demostrable, sino que debe ser mantenida como verdad de fe; esto es, como revelada por Dios al hombre.

Por el contrario, ha sido revelado por Dios al hombre que su existencia puede ser demostrada. La Escritura dice, al menos de una forma general, cómo esta demostración puede ser lograda. En un texto que reiteradamente ha sido citado por teólogos y filósofos, el Apóstol ha dicho que *lo invisible de Dios... es conocido mediante las criaturas* (Rom 1, 20). Ahora bien, lo primero a saber sobre cualquier cosa es si existe. Consecuentemente, San Pablo nos dice en este pasaje que la existencia de Dios puede ser claramente conocida (esto es, demostrada) y que puede serlo mediante la consideración de las cosas visibles de la naturaleza.

La misma conclusión se deduce de una razón más general. Dios creó al hombre con todos los dones que necesitaba para alcanzar su último fin. Adán no necesitó ninguna revelación para saber que había un Dios y que Dios era su último fin. El pecado original oscureció este conocimiento y debilitó en el hombre la facultad de conocer. Entonces fue necesaria la revelación para recordar al hombre su último fin; pero el entendimiento humano nunca dejó de ser capaz de conocer, aun sin revelación, la existencia de Dios. Al hombre siempre le ha sido posible conocer de

Dios lo suficiente para sentirse obligado a rendirle adoración. El hombre se ha sentido obligado a respetar y servir a un ser supremo, así como a obedecer las elementales leyes de moralidad, cuyo conocimiento nunca ha estado ausente de su entendimiento. Aún hoy la situación continúa igual para todos los hombres que, o no conocen la existencia de una revelación divina, o aun conociendo su existencia no creen en ella. En resumen, puesto que el hombre ha tenido siempre obligaciones que le ligaban a Dios, le debe haber sido siempre posible conocer lo suficiente sobre Él para conocer estas obligaciones.

Así, pues, tal conocimiento es al menos posible. Nosotros no podemos alcanzar un perfecto conocimiento de Dios. Sólo Dios se conoce a Sí mismo perfectamente. No podemos ni tan siquiera conocer la existencia de Dios con la misma evidencia que tendríamos si nuestro conocimiento fuese deducido *a priori* de lo que sabemos de la esencia de Dios. Como hemos dicho, la esencia de Dios nos es desconocida. Por consiguiente, sólo hay un camino abierto para nosotros si queremos llegar a la conclusión de que Dios existe. Consiste en partir de la consideración de las cosas y deducir de su existencia, tal como nos es dado percibirla por la experiencia, la existencia de un Ser que no nos es dado percibir por la experiencia. En la doctrina de Santo Tomás todas las vías que llevan a la razón humana al conocimiento de Dios cumplen estas condiciones.

Lo mismo puede expresarse en términos más técnicos. Esto es lo que hace el mismo Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae,* I, q. 2., a. 2, donde responde:

> *Hay dos clases de demostraciones. Una llamada* propter quid *o «por lo que», que se basa en la causa y discurre partiendo de lo que es anterior hacia lo que es posterior. La otra, llamada demostración* quia, *parte del efecto, y se apoya en lo que es anterior únicamente con respecto a nosotros.*

Utilizando esta terminología, tomada de la lógica, podemos decir que todas nuestras demostraciones de Dios son demostraciones *quia.* En primer lugar, no hay nada por cuya causa Dios exista. Sencillamente, Dios no tiene causa. Si existe Dios, todo lo demás es por causa de Él; en cuanto a Sí mismo, Él es en absoluto. Pero sus efectos nos son dados primero por la expe-

riencia, y partiendo de ella e investigando su posible origen podemos comprobar que existe un Dios.

¿Cuál es la naturaleza de tal demostración? En una demostración *propter quid*, el razonamiento parte de la causa y muestra que la conclusión deriva de ella como su efecto. En una demostración *quia*, la noción del efecto viene antes. Además, la conclusión de la demostración no es la esencia de ninguna cosa, sino su existencia. En otras palabras: partiendo de un efecto cuya existencia es conocida por la experiencia, nosotros deduciremos la *existencia* de una causa sobre la cual, por el momento, nada más es conocido, excepto el hecho de que existe y que es la causa de este efecto. Respecto a lo que puede conocerse sobre la *esencia* de la causa (es decir, qué es la causa) será necesaria una posterior investigación.

Esta observación hace posible al lector de Santo Tomás entender correctamente el método seguido en la demostración de la existencia de Dios. En esta clase de demostración se sigue normalmente un modelo; a saber, X tiene una causa; esta causa es lo que llamamos Dios, luego Dios existe. Aplicando los términos usualmente empleados en la descripción del razonamiento silogístico, Tomás de Aquino dice que, en tales casos, el *significado del nombre* de la cosa cuya existencia está en juego hace de término medio. En una demostración por la causa *(propter quid)*, el término medio sería la esencia de la cosa; pero en la demostración a partir de los efectos *(quia)*, puesto que de lo que se trata es de la existencia, el término medio puede ser sólo el significado del nombre cuya existencia se afirma. Por ejemplo, supongamos que el punto de partida de un argumento sea la existencia de movimiento. La demostración consistirá en probar que el movimiento tiene una causa; y entonces, al decir que la palabra «Dios» significa precisamente tal causa, se sigue de aquí que Dios existe. Como veremos, Tomás de Aquino pone todo su esfuerzo en la demostración de la premisa mayor; hay una causa primera de X; una vez establecido esto, el resto apenas necesita comentarse.

En su último análisis, esta clase de demostración adopta la forma de silogismo, pero su principal tarea consiste en elaborar su propia mayor; es decir, en establecer la existencia de una causa primera para un cierto orden de efectos. Para ello, el filósofo debe poner en juego toda clase de nociones, e incluso de principios, cuyo uso pueda verificarse por medio de razonamiento silo-

gístico, aunque no siempre puedan ser silogísticamente demostrados. En el caso de los principios, éstos no pueden ser demostrados en absoluto. Además, la demostración presupone la presencia en la mente de una cierta noción de Dios; es decir, lo que el mismo Tomás llama «el significado del nombre». En otras palabras, no puede preguntarse por la existencia de algo sin tener alguna idea de lo que, si existe, la cosa es.

Todo esto implica que toda demostración de la existencia de Dios presupone la presencia de una cierta noción de Dios, la cual no es en sí misma resultado de una demostración. Esta es precisamente la noción de Dios que San Pablo expresa cuando dice que, mediante la visión de sus criaturas, Dios se ha manifestado a ellas. Hay una especie de espontánea deducción, totalmente atécnica, pero absolutamente consciente de su propio significado, en virtud de la cual cada hombre se encuentra a sí mismo elevado a la idea de un Ser trascendente por la mera visión en la naturaleza de su impresionante majestad. En un fragmento de una de sus obras perdidas, el mismo Aristóteles observa que los hombres han deducido su idea de Dios de dos fuentes: sus propias almas y el ordenado movimiento de las estrellas [7]. De cualquier forma, el hecho en sí mismo está fuera de duda, y las filosofías descubrieron con retraso la idea de Dios. Esta idea estaba presente en la mente de los hombres desde no sabemos cuántos milenios, incluso bajo formas oscuras y confusas, cuando por vez primera los filósofos griegos intentaron someterla, por decirlo así, a examen crítico.

No se puede pasar por alto esta fundamentación de la deducción espontánea sin frustrar el verdadero significado de las pruebas, o vías, seguidas por Tomás de Aquino en su discusión del problema. Es un hecho que la humanidad, siglo tras siglo, tiene cierta idea de Dios; los hombres, sin cultura intelectual alguna, se han sentido oscura, pero fuertemente convencidos de que el nombre de *Dios* se refería a un ser realmente existente; y aún hoy, innumerables seres humanos llegan a la misma convicción y formándose la misma fe sobre la única base de su personal experiencia. Filosófica o no filosóficamente, esto es lo que realmente sucede, y nadie puede abordar el problema sin tomar éstos hechos en consideración. Solamente ocurre algo completamente distinto cuando el filósofo transfiere esta convicción espontánea al terreno del conocimiento metafísico. Entonces se pregunta a sí mismo: ¿cuál es el valor racional de estas creencias naturales?

¿Es posible convertir nuestra idea natural de Dios en un conocimiento racionalmente justificado? La afirmación de que existe un Dios, ¿puede adoptar la forma y adquirir el valor de una conclusión científicamente demostrada? No pueden considerarse estas preguntas carentes de importancia. Es ciertamente importante saber si la proposición *existe un Dios* puede contarse o no entre las verdades demostrables. Aún más; también interesa saber si lo que se considera como una prueba de la existencia de Dios es un reconocimiento técnicamente seguro, gracias a un proceso demostrativo, de la verdad de esta proposición.

Esto es particularmente evidente en el caso de una teología tal como la de Santo Tomás de Aquino. Ningún teólogo puede pretender comenzar su trabajo sin saber todavía que existe Dios. Por el contrario, ha habido teólogos que han mantenido que la existencia de Dios es imposible de demostrar precisamente porque al habérsenos revelado por Dios mismo debemos mantenerla como verdad de fe. Ahora bien, no se puede creer y saber una y la misma cosa a uno y al mismo tiempo. Consecuentemente, puesto que ya creemos que Dios existe, su existencia posiblemente no puede ser demostrada.

Sobre este punto deben ser evitadas dos posiciones extremas. La una es la que sostiene que la existencia de Dios es un artículo de fe y, en consecuencia, no puede ser demostrada; la otra, la que afirma que la existencia de Dios es tan fácilmente asequible a la razón humana que posiblemente no puede ser objeto de un acto de fe.

La existencia de Dios no es un artículo de fe. ¿Pero qué es un artículo de fe? El objeto de la fe propiamente dicha es la creencia; esto es, la verdad singular que Dios ha revelado a los hombres porque, por sí misma, escapa a la luz de la razón sin la ayuda de la fe. Rigurosamente hablando, creencia es lo que no puede mantenerse como verdadero de otra forma que por la fe. En razón a la brevedad, digamos que, por definición, el objeto de la fe es lo *invisible*. Más exactamente, el objeto de la fe es *lo invisible relativo a Dios*. Allí donde tiene lugar algo que es invisible en algún aspecto se dice que hay un artículo de fe. Por otra parte, donde varios objetos de fe están relacionados con uno solo y pueden ser contenidos en él, sólo el último es artículo de fe. Esta noción asimila los artículos de fe a los principios del conocimiento intelectual. Tomados en conjunto, un principio y sus consecuencias constituyen una suerte de unidad de creencia, un

solo objeto complejo de fe. Por ejemplo, que Dios ha sufrido es algo que sólo puede ser creído, pero si creemos que Dios ha sufrido, creer que murió y fue sepultado no supone una nueva dificultad. Por el contrario, si creemos que Dios murió y fue sepultado, creer que al tercer día resucitó es un nuevo *invisible*. Lejos de estar incluido en el precedente, parece su negación; pues creer que Dios puede sufrir y morir constituye una dificultad; pero creer que, después de muerto, Dios resucitó hace la primera dificultad todavía más difícil de entender. Así, lo no visto sobre Dios se concreta en un número de títulos llamados artículos de fe. Puesto que, por sí misma, la existencia de Dios es filosóficamente demostrable (como lo prueba el hecho de que algunos filósofos la han demostrado), no pertenece a la categoría de lo *invisible* (lo esencialmente invisible); consecuentemente, no puede contarse entre los artículos de fe. No puede ni siquiera incluirse bajo algún artículo de fe. En palabras de Tomás de Aquino, las verdades de esta clase son «preámbulos» de los artículos de la fe [8]. Una expresión bien escogida, ciertamente, puesto que sin saber que existe un Dios, ¿cómo puede creerse algo sobre El?

El otro extremo está representado por aquellos que mantienen que, puesto que es conocida, la existencia de Dios posiblemente no puede ser creída. Como se ha dicho por algunos filósofos, un acto formal de fe en la existencia de Dios es imposible. La razón para esta posición es la bien conocida tesis de Tomás de Aquino, que así como es imposible ver y no ver una y la misma cosa a uno y al mismo tiempo, así también es imposible conocer y creer una y la misma verdad a uno y al mismo tiempo.

No obstante, esto se aplica sólo a la verdad realmente conocida, entendida y demostrada. Hay al menos un caso en el cual esto no es aplicable; a saber, cuando un hombre no puede entender una demostración que, por sí misma, es asequible a la razón humana. Por ejemplo, no hay duda de que la existencia de Dios es demostrable, pero si alguien no puede entender la demostración de este preámbulo de los artículos de la fe, cual es el caso de los niños, por no hablar de algunos adultos, al menos puede creerla. En otras palabras, lo que puede ser sabido por algunos puede también ser creído por otros. Por consiguiente, la existencia de Dios no deviene artículo de fe, lo que segura-

mente no pueda ser; pero lo que sí es, con toda seguridad es, objeto de fe [9].

Lo que precede es claro. Lo que sigue no lo es tanto y puede suministrar material para muchos debates.

Partiendo de lo más fácil de entender, digamos que parte de un determinado objeto puede ser conocida, mientras otra parte puede ser sólo creída. Por ejemplo, el mismo hombre que conoce por demostración la existencia de Dios, puede también creer que ese mismo Dios es uno en tres personas. Esto no encierra dificultad alguna.

Se debe, no obstante, plantear una cuestión más sutil. ¿Es imposible saber parte de cierta verdad y, al mismo tiempo, creer otra parte de ella? En el caso de la existencia de Dios, es ciertamente imposible saber por demostración que hay un Primer Motor Inmóvil y al mismo tiempo mantener por fe que hay, o existe, este Primer Motor. Esto sería una contradicción en sus términos. Pero Dios es mucho más que el Primer Motor de Aristóteles. Si hay un Primer Motor sabemos que es Dios, pero si bien la proposición el *Primer Motor es Dios* es completamente verdadera, la proposición *Dios es el Primer Motor* no es la verdad completa. Es una verdad sobre Dios, pero no es toda la verdad sobre El. Dios no se ha revelado a sí mismo como Primer Motor, pues aunque ciertamente lo es, también es una infinidad de cosas, racionalmente cognoscibles o no, que todos aceptamos como verdades sobre El, por el mismo simple acto con que creemos en su existencia y en que realmente es el Dios verdadero. Creer en la existencia de Dios no es creer en la existencia de un Primer Motor, de una Causa Primera, del Ser Perfecto, o del Fin Ultimo. No es siquiera creer en la existencia de un solo ser que reúne todas estas perfecciones; es creer en la existencia de Aquel que ha hablado a los hombres, algo que el Primer Motor como tal nunca hizo. El Dios, cuya existencia demostramos, no es sino una parte del Dios cuya existencia tenemos por verdadera mediante nuestra fe en sus palabras. En este sentido, el Dios del conocimiento racional está, por así decirlo, incluido en el Dios de la fe.

Una última posibilidad, al menos, puede someterse a la reflexión del filósofo cristiano. Nosotros naturalmente sostenemos, como se dijo más arriba, que conocer y creer algo al mismo tiempo es imposible. Pero, rigurosamente hablando, ¿qué quiere decir esto? Ello significa que, una vez demostrada la existencia

de Un Primer Motor, que es Dios, ha devenido imposible para nosotros creer esta misma verdad. Ahora bien, por una parte, la fe es un modo de conocimiento inferior a la comprensión (como modo de conocimiento, creer no es tan valioso como comprender); por otra parte, si consideramos estas dos vías de conocimiento desde el punto de vista de su certidumbre, la fe es incomparablemente más segura que el entendimiento. La fe no ve la verdad de sus objetos (lo *invisible*), pero el intelecto está más seguro de las verdades que cree que de las que están asentadas en la seguridad de una demostración. La razón es que la última causa de nuestro asentimiento intelectual a la verdad revelada es el infalible conocimiento que Dios tiene de toda verdad. De hecho, como veremos, Dios en sí mismo es la Verdad. Incluso la evidencia intelectual de los primeros principios, es sólo un tipo de certidumbre *humana*, que no admite comparación con la absoluta e infinita infalibilidad de Dios.

Una consecuencia inmediata de esta verdad fue pronto percibida por algunos comentadores de Tomás de Aquino. Esta era que, de acuerdo con esta doctrina, un filósofo estaría menos seguro de la existencia de Dios después de demostrarla de lo que lo estaba cuando mantenía esta conclusión como verdadera sólo por fe. Hay algo de paradójico en esta conclusión; pero afortunadamente ella no se deduce de los principios sentados por Tomás de Aquino.

Por muy seguro que un hombre pueda estar de sus conclusiones racionales, no puede dejar de advertir que, en el conocimiento humano, tiene frecuentemente cabida algún error no detectado. Por el contrario, no hay posibilidad de error en nuestro asentimiento a la fe, pues el objeto de este asentimiento es algo de lo que Dios mismo nos dice que es verdad. La fe en la revelación es, por consiguiente, una garantía de veracidad perteneciente a un orden completamente diferente al de la certidumbre de la razón. El conocimiento racional no puede dar esta garantía, ni la fe puede sufrir aumento o disminución mediante la adquisición o la pérdida de la certidumbre racional. No podemos al mismo tiempo saber y creer que hay un Primer Motor, pero podemos saber que hay un Primer Motor y continuar creyendo en la existencia de un Dios, quien nos ha revelado lo que El es al mismo tiempo que muchas otras perfecciones.

Para respetar la auténtica doctrina de Tomás de Aquino sobre este importante tema, parece oportuno decir que, con res-

pecto a la salvación de la humanidad en general, es necesario creer incluso aquello que puede ser probado por la razón natural; de otra forma, dado que el número de auténticos filósofos es muy pequeño y las posibilidades de error muy elevadas, pocos hombres conocerían la verdad salvadora[10]. Esta es ciertamente la enseñanza de Tomás de Aquino. Lo que pueda decirse en relación con otro aspecto del problema no está respaldado por explícitas afirmaciones del Doctor Angélico. Parece probable, no obstante, que su comentador Báñez estuvo en lo cierto al mantener la opinión de que «puesto que el *hábito* de la fe y la luz sobrenatural dan más seguridad al intelecto sobre la proposición *Dios existe* que la luz natural pueda darle por medio de argumentos, no puede negarse que, aun quienes tenemos una demostración de ello, asentimos en cierta forma mediante la fe». *(Non est negandum quin per fidem quodammodo assentiamus huic, deus est, etiam illi qui habemus demonstrationes.)* De otra forma, continúa Báñez, un rústico que asiente a la verdad de la existencia de Dios sólo a través de la fe, estaría más seguro en su asentimiento que un teólogo que asintiera a la misma verdad sólo por la fuerza de la demostración racional. De aquí deduce Báñez que a veces asentimos a esta verdad a través de la fe hasta donde la certidumbre es posible *(quantum ad certitudinem)*[11]. No es esto creer y saber la misma cosa al mismo tiempo, porque aunque ambos asentimientos recaen sobre el mismo objeto material, no recaen sobre el mismo objeto formal visto bajo la misma luz formal[12].

Dicho esto, la posición del problema en la doctrina de Tomás de Aquino es clara. Por su relación con el problema de la salvación humana, Dios ha juzgado oportuno revelar a todos los hombres su propia existencia. Al mismo tiempo, puesto que a algunos filósofos les ha sido posible descubrir esta misma verdad sólo con los medios de la razón humana, la existencia de Dios debe ser racionalmente demostrable. Las demostraciones dadas por estos filósofos serán ahora examinadas a la luz de esta misma razón natural.

III. Demostraciones de la existencia de Dios

En algunas de sus obras, Santo Tomás de Aquino ha ofrecido demostraciones de la existencia de Dios. Puesto que su intención en la *Summa Theologiae* fue introducir a los principiantes en el estudio de la teología, se ha hecho habitual seguir el método adoptado por Santo Tomás en esta obra para abordar el problema. Cada una de las cinco «vías» expuestas en la *Summa* serán examinadas de acuerdo con el orden seguido en ella por Santo Tomás.

Esta justificada preferencia, no obstante, no nos moverá a atribuir a la letra de las cinco vías una especie de carácter sagrado[13]. Dejando aparte otras consideraciones, que encontrarán su lugar al final de este capítulo, debemos advertir en seguida que el propio Tomás de Aquino explicó sus demostraciones en diferentes ocasiones y nunca dos veces idénticamente en los mismos términos. Incluso el número de las vías no es siempre el mismo: cuatro en la *Summa Contra Gentiles,* cinco en la *Summa Theologiae,* una en el *Compendium Theologiae.* Finalmente, hemos de admitir que la que sirve como prueba de la existencia de Dios en una de las obras del Aquinate puede luego servir como prueba de uno de sus atributos en otra. Para referirnos a un solo ejemplo destacado, la admirable Cuestión Disputada *De Potentia,* q. 3, a. 5, afirma que no puede existir ninguna cosa que no haya sido creada por Dios. Evidentemente, probar tal conclusión es igual que probar la existencia de un Dios. Además, las tres razones alegadas por Tomás de Aquino en favor de esta conclusión se consideran como las más profundas entre sus propias doctrinas metafísicas. No obstante, lo que él prueba en este texto no es que exista un Dios, sino más bien que la verdadera noción de Dios como causa primera excluye la posibilidad de que pueda existir algo sin haber sido creado por El.

Por consiguiente, hay cierto peligro en convertir en demostraciones de la existencia de Dios argumentos que Santo Tomás nunca empleó con este propósito. Hay críticos de Santo Tomás que han pretendido probar que el célebre pasaje del tratado *De ente et essentia,* en el que afirma que existe un ser cuya

esencia es su misma existencia, fracasa en su demostración de la existencia de Dios; pero el propio Santo Tomás nunca la intentó como tal. No es correcto ni útil refutar demostraciones que, según todos los indicios, él mismo no había considerado satisfactorias.

La regla general que facilita la discusión de tal problema es simple. No usar nunca como prueba de la existencia de Dios, al explicar la doctrina de Santo Tomás, un argumento que él mismo no haya formulado expresamente en apoyo de esta conclusión. Al hacer uso de otros pasajes de sus obras para probar la existencia de Dios, o al elaborar argumentos con el mismo fin, que, aunque no realmente suyos, intentan al menos guardar la fe con la auténtica inspiración de su doctrina, deben tenerse presente las siguientes advertencias.

Una auténtica prueba tomista de la existencia de Dios siempre parte de alguna cosa o situación empíricamente conocida por los sentidos. Sólo de una existencia realmente dada puede deducirse legítimamente una existencia no dada empíricamente. Por ejemplo: el cambio es un hecho conocido por la experiencia de los sentidos; el ser real es igualmente un hecho conocido por la experiencia de los sentidos, pero el acto de ser en virtud del cual un ser es, o existe, es objeto del intelecto, no de percepción sensorial. Por estas razones, los seres realmente existentes abren una vía a la conclusión de que Dios existe; por el contrario, la abstracta consideración del acto de ser, no.

En segundo lugar, el término medio de tal demostración es siempre el significado del nombre «Dios» *(quid significet nomen)*, nunca la esencia de Dios *(non autem quod quid est)*. Para partir de la idea de la esencia de Dios (suponiendo que tuviéramos una idea apropiada), sería necesario presuponer que existe realmente tal esencia, lo cual es suponer que hay un Dios. En verdad, las demostraciones tomistas de esta conclusión no cometen tal error. Todas ellas concluyen con advertencias como «que es Dios» «y que es lo que llamamos Dios», o «y El es a quien llamamos Dios». Dondequiera que así suceda, esta cláusula es un signo seguro de que nos encontramos ante una aproximación verdaderamente tomista al problema de la existencia de Dios.

Una tercera observación se deriva de las precedentes. Hay una especie de idea de Dios universalmente conocida, presente de forma confusa en prácticamente todas las mentes humanas. Sus

orígenes son múltiples: una espontánea deducción sugerida por la visión del universo, tradiciones religiosas heredadas de la antigüedad, primeras impresiones de la infancia recibidas de la educación dada por los padres, y otros semejantes. La conclusión de cada una de las vías seguidas por Tomás de Aquino normalmente es que el Primer Motor, la Primera Causa Eficiente, etcétera, son precisamente los misteriosos seres cuya confusa noción estaba ya presente en nuestra mente. Sin tal noción provisional de lo que estamos buscando, nuestro intelecto posiblemente no podría encontrarlo.

En el caso de un filósofo cristiano, el problema no se plantea. Puesto que es cristiano, necesita creer que existe un Dios; es decir, el ser que es el objeto de religiosa adoración cristiana. Esta fe no es una prueba filosófica, no es ni siquiera la incoacción de una demostración. Ahora bien, seguramente que no será posible afirmar que un cristiano, en el momento que se pone a considerar la viabilidad de una tal demostración, no tenga idea de lo que significa la palabra «Dios».

En el *Compendium Theologiae,* Santo Tomás comienza por anunciar que tres verdades principales deben ser conocidas sobre la divinidad: primero, que la divina esencia es una; segundo, la trinidad de las divinas personas; tercero, los efectos creados por Dios. Inmediatamente después de esto declara: «En relación con la unidad de Dios, debemos primero creer que Dios existe *(primo quidem credendum est Deum esse),* y esto se advierte claramente mediante la razón *(quod ratione conspicuum est).*» No hay dificultad sobre este punto; por el contrario, si una persona confunde su fe en Dios con una prueba de la existencia de Dios, no se preocupará por las demostraciones.

Una observación similar es aplicable al método seguido en la *Summa Theologiae.* Antes de explicar sus cinco vías, Santo Tomás se vale de un incontrovertible pasaje de la Sagrada Escritura en el que el mismo Dios afirma su propia existencia: *Por el contrario, ello es afirmado en la persona de Dios: yo soy el que soy* (Ex 3, 14).

Lejos de intentar olvidar su fe en la palabra de Dios antes de afirmar su existencia, Tomás de Aquino la reafirma de la forma más enérgica. Y no hay nada de extraño en esto, puesto que el Dios, en cuyas palabras cree, es el mismo ser cuya existencia intenta demostrar su razón. La fe en la búsqueda del

entendimiento es el lema común de todo teólogo cristiano y también del filósofo cristiano.

A. *La vía del movimiento*

Al tratar de las vías tomistas para probar la existencia de Dios reproduciremos sucesivamente los textos oportunos de la *Summa* en traducción española [14], distinguiendo su elemento esencial de los accidentales, y dando razón de su significación perenne.

La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve sino en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas, lo que, v. gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera, motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste, otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios [15].

El argumento presenta la característica típica de una prueba de la existencia de Dios. Parte de la experiencia de los sentidos, construye su premisa mayor, toma su menor del significado del nombre *(este es el que todos entienden por Dios)*. Todo el proceso puede reducirse al siguiente silogismo: existe un Primer Motor, el Primer Motor es lo que se llama Dios, por consiguiente, Dios existe.

a) El lenguaje de la prueba

La primera vía es presentada por Tomás de Aquino como más «clara», porque el hecho del movimiento del que parte es particularmente evidente para los sentidos. No obstante, su lenguaje desconcierta a los lectores modernos porque está tomado de una concepción científica del mundo que ha cesado de ser considerada científicamente válida.

En una de las versiones de la prueba dada por Tomás de Aquino [16] advertimos en seguida que su puesto es el universo griego de Aristóteles. Allí las direcciones en el espacio son físicamente reales; hay un «alto» y un «bajo». El mundo se compone de cuatro elementos, con el más pesado, tierra, en el centro de las cosas. Todos los cuerpos celestes son satélites circulando alrededor de la tierra, movido cada uno de ellos por su propio motor, y la demostración consiste en mostrar que el número de estos motores separados debe ser finito. Aunque menos marcada que en Maimónides, la presencia de la cosmografía aristotélica en esta formulación de la prueba no puede ser pasada por alto [17].

Aunque latente en el fondo, a lo largo de la exposición de la prueba en la *Summa contra Gentiles*, la supervivencia de la misma cosmografía permanece reconoscible. Tomás de Aquino sigue a Aristóteles y, por consiguiente, tiene presente el mismo universo de Maimónides, con el sol girando alrededor de la tierra y los cuerpos celestes movidos por inteligencias separadas [18].

Esta concepción astronómica es difícilmente visible en la *Summa Theologiae*. Por razones propias, Santo Tomás la había apartado deliberadamente; pero otro aspecto de la física de Aristóteles aparece destacado; a saber, su «cualitativa» explicación del fenómeno físico. Según el filósofo, el mundo está compuesto de elementos o de una mezcla de elementos combinados

en distintas proporciones. Estos elementos son cuatro: fuego, aire, agua y tierra.

Cada elemento, a su vez, está formado de dos de las siguientes cuatro cualidades sensibles: sequedad, humedad, calor y frío. Por ejemplo, el fuego es caliente y seco; el agua, fría y húmeda, etcétera. Estas son las cualidades de las que Tomás de Aquino dice que, cuando un cuerpo tiene una de ellas sólo en potencia, no puede adquirir tal cualidad al menos que la reciba de otro cuerpo que la tenga actualmente, o en palabras de Santo Tomás, en acto.

Esta total estructura astronómica y físico-química del universo comienza a perder su valor científico a principios del siglo XVI. Por algún tiempo, mal orientados intérpretes de Tomás de Aquino persistieron en mantener sus argumentos filosóficos, cuya validez es independiente de la ciencia, con las nociones siempre susceptibles de revisión que él había recibido de los astrónomos, los físicos y los biólogos de la antigüedad [19]. La razón de tal actitud es fácil de entender; se debía a la prudencia. Pero hoy estamos tan lejos del universo de los griegos que partir de la estructura física de tal universo para probar algo descalifica totalmente la argumentación ya en sus comienzos. La física cualitativa está superada; la ciencia sólo admite explicaciones cuantitativas. Calor y frío no son elementos opuestos, se trata simplemente de dos estados diferentes de una y la misma materia. Igualmente han desaparecido las esferas; y sus «motores» no entran en las explicaciones astronómicas. La Tierra no es ya el centro del universo. En último lugar, pero no menos importante en la perspectiva aristotélica de un universo eterno, no habría hoy problema sobre lo que lo pone en movimiento. Según la ley de la inercia, no es más difícil explicar el movimiento que explicar el reposo. Lo que se mueve continúa moviéndose en virtud de la misma propiedad de la materia por la que permanece en reposo, al menos que actúe sobre ello alguna fuerza eterna.

Al nivel de una explicación puramente científica, cual fue la de Aristóteles, dado que los cuerpos están ya en movimiento, no se requiere un primer motor para explicar este movimiento [20].

Es de esperar, por consiguiente, que, puesto que han sido superadas tales nociones científicas, la vía del movimiento haya de sufrir una cierta adaptación. Lo primero a hacer, no obstante, es considerarla tal como es; luego podrá ser tomada en consideración, reinterpretación o reconstrucción que pueda necesitar.

b) El significado de la prueba

La experiencia inicial sensitiva que suministra el punto de partida para la primera vía es que «en el mundo algunas cosas están en movimiento». Esta vía se considera la más clara porque nada impresiona más a los ojos y se manifiesta más claramente que la visión de algún cambio que tiene lugar o de algún objeto que se mueve de un lugar a otro. El único hecho exigido al principio de la demostración es la evidencia sensorial de que, bajo cualquier forma, haya movimiento en el universo. Aunque se engañe a veces en cuanto a lo que está en movimiento, la evidencia sensorial es, en conjunto, un seguro criterio sobre el hecho de que hay movimiento en el universo, y mientras el movimiento sea observable en todas partes del mundo, la prueba conservará el punto de partida que necesite. Repitámoslo: la noción científica de movimiento no está aquí en juego. La existencia del movimiento es lo que cuenta; lo que la prueba requiere es una explicación de que el movimiento es, o existe. En resumen, investiga la *causa;* quiere explicar el *por qué* hay movimiento en el mundo.

La respuesta a esta cuestión debe darse partiendo del único dato a nuestra disposición; a saber, el movimiento mismo. Pero éste no es un algo en cuanto sólo movimiento en sí mismo. El movimiento es la situación de alguna cosa, o ser, que está actualmente en movimiento. La concreta realidad de movimiento es la misma cosa que se mueve. Para describir qué es «estarse moviendo» o «ser en movimiento», debe recurrirse a dos nociones metafísicas designadas por los términos «acto» y «potencia». Estas nociones son difíciles de captar precisamente por su simplicidad; pero ayudará mucho a entenderlas si se comprende la razón por la que son tan simples y la especial naturaleza de su simplicidad.

Acto y potencia no añaden absolutamente nada al ser. El Ser es acto en virtud del mismo hecho que está siendo. Todo lo que es, es *acto,* puesto que *es.* En cuanto a la potencia, también es ser, y por consiguiente también es acto, pero es acto considerado en un estado de posibilidad, con referencia a una actualidad todavía más completa que es capaz de recibir.

El origen de estas nociones está en nuestra misma experiencia

de movimiento. Si se considera un movimiento dado o un cambio y se intenta describirlo, la mente comprueba inmediatamente que el sujeto del movimiento («el que se mueve») debe ser algo que existe. Puesto que, como queda dicho, «ser», «ser actualmente» y «ser acto» son una misma cosa, es evidente que el sujeto de un movimiento es algo que ya está en acto, precisamente en el sentido en que es. Por otra parte, «moverse» o «cambiar» es siempre adquirir algo que falta, sea el lugar hacia el que se mueve o cierta cualidad cuya posesión parece deseable. Por esto es por lo que el «movimiento» o «cambio» es frecuentemente designado en filosofía por el término común «devenir» [21]. Para una cosa devenir equivale a venir a ser. Al principio una cosa es, pero no es todavía todo lo que puede ser; después comienza a sufrir un proceso de cambio a cuyo término la cosa habrá devenido aquello a lo que había tendido a ser. Este proceso mismo es movimiento. Para que ello tenga lugar, necesariamente debe haber un ser susceptible de ser todavía más real de lo que es —es decir, de ser más de lo que es—, y esto es lo que se llama «ser en potencia». Potencia es una realidad incompleta desde el punto de vista de su aptitud para alcanzar un más completo estado de realidad.

Este análisis no explica cómo se desarrolla el proceso, pero al menos hace posible plantear la pregunta: ¿cuál puede ser la causa de que un ser devenga progresivamente lo que puede llegar a ser, pero no es? Puesto que todavía no es lo que va a llegar a ser, el ser que cambia no puede ser la causa de su propio cambio. Decir que lo es, sería lo mismo que mantener que está dándose a sí mismo algo que no tiene. Consecuentemente, cada movimiento, o cambio, es causado por algo que ya es lo que el sujeto del movimiento está en vías de ser. Recurriendo a los términos técnicos ya definidos, diremos que nada puede ser llevado de potencia a acto, sino por algo que es en acto.

Corolario inmediato de esta conclusión es que nada puede moverse a sí mismo. Cuando este imposible parece suceder, lo que realmente ocurre es que una parte de cierto ser mueve a otra parte, como la pierna adelantada de un hombre que pasea arrastra hacia adelante el resto de su cuerpo. Empleando una vez más el mismo lenguaje técnico, podemos decir que una misma cosa no puede estar en potencia y en acto en el mismo aspecto y al mismo tiempo. Nada es más evidente; pues ser ambas cosas, en acto y en potencia, en el mismo aspecto sería tanto como ser

y no ser en el mismo aspecto y al mismo tiempo. Una vez que es comprendida la identidad de la realidad y del ser, esta conclusión se impone en virtud del principio de contradicción.

Así, pues, es cierto que «cuanto se mueve debe ser movido por otro». No importa que la cosa que es movida sea parte de un conjunto, un conjunto, o una colección de conjuntos de objetos, sujetos conjuntamente al mismo movimiento bajo la acción de una misma causa. Por el contrario, es importante decidir en qué dirección mirará el observador para una explicación del proceso. Si mira al pasado, el observador dirá que la cosa que ahora está siendo puesta en movimiento es movida por otra, la cual a su vez ha sido puesta en movimiento por otra, y así indefinidamente. En esta primera fase de nuestra investigación, todavía no sabemos si el mundo ha existido siempre, o si ha tenido un comienzo. De acuerdo con la enseñanza de la revelación, el mundo no ha existido siempre. Todos los cristianos creen esta verdad por la fe. Ahora bien, si el mundo tiene un comienzo, no hay razón para buscar otra prueba de la existencia de Dios. Sólo un creador puede dar existencia a lo que no la tiene. No obstante, ésta es una deducción teológica basada en la fe de los cristianos en la palabra de Dios, no un argumento filosófico. Para limitarnos a lo que puede ser afirmado sólo por el conocimiento racional, nuestra argumentación debe presumir que el mundo ha existido siempre.

No se trata de afirmar su eternidad, sino de argumentar como lo haríamos si estuviéramos seguros de que el mundo ha existido siempre. Este aspecto es importante, por cuanto muestra cuán cuidadoso debe ser el filósofo cristiano de seguir las rectas leyes de la investigación filosófica. Si en este caso lo hace así, el filósofo cristiano se enfrentará con este problema: suponiendo que en el pasado haya habido una infinidad de motores y de cosas en movimiento, ¿cómo es que ha habido siempre, y todavía hay, un universo de entes no totalmente en acto y perpetuamente ocupados en transmitir su propia realidad a otros o en recibirla de ellos?

Entendido en este sentido, el problema debatido es indiferente al tiempo. Puede preguntarse por un momento de un universo de duración eterna tal como el que se ha descrito. Enfrentado con un mundo físico carente de movimiento y cambio, un observador todavía podría plantear otra pregunta. Por ejemplo, podría interrogar por las causas de su existencia. Pero lo que

ahora se plantea es simplemente el hecho de que, en este nuestro universo, tiene lugar el movimiento. Por otra parte, decimos que estar en movimiento y (o) ser movido son dos formas de ser. El significado de la pregunta con la que nos enfrentamos es éste: ¿cómo podemos dar una explicación racional de la presencia de una de estas dos formas de ser en un momento dado?

Puesto que cuanto se mueve es movido por otro, la cuestión presupone una pluralidad de cosas que simultáneamente mueven y son movidas por otras. Su número puede ser grande o pequeño; incluso puede variar según los casos, pero no nos detèndremos en este punto, ya que el número de causas comprendidas en el proceso es indiferente. Cualquiera que sea su número, todas las causas que simultáneamente concurren, dando lugar a un determinado cambio al mismo tiempo, constituyen realmente una sola causa. Esto es verdad si su número es finito. Pues si no fuera finito, dado que todas las causas contenidas están moviendo y moviéndose a un mismo tiempo, no habría una causa singular para explicar esta estructura total de cosas en movimiento. En otras palabras, no habría causa de la cual pudiera decirse, propiamente y sin limitación, que es *la causa* del movimiento en cuestión. Por el contrario, había que llegar al infinito en una serie de cosas, cada una de las cuales sería a la vez motor y movida. Si entonces no hay una primera causa del movimiento, los siguientes motores no podrían moverse a sí mismos, y no habría ningún movimiento. Por tanto, hay un primer motor, es decir, un motor que es absolutamente primero. Todos los demás motores son movidos por él, y él no es movido por ningún otro.

Al llegar a este punto (la existencia de un primer motor) hemos establecido la premisa mayor de la demostración y el resto del silogismo puede ahora formularse en dos proposiciones: si existe un primer motor, esto es lo que se entiende por el nombre de «Dios»; consecuentemente existe un Dios. Esto muestra claramente la naturaleza de lo que Tomás de Aquino llama una «vía hacia Dios». En primer lugar, él no pretende haberla inventado. Por el contrario, es esencial para él que, habiendo sido descubierta por un filósofo pagano que no sabía nada de una posible revelación cristiana, esta demostración no había tomado nada de la fe. Tomás de Aquino dice: como cristianos sabemos que hay un Dios; pero aunque no hubiera habido revelación cristiana, lo sabríamos. De hecho, Aristóteles no era cristiano y lo sabía.

En segundo lugar, la meticulosa redacción de la *Summa Theologiae* adopta términos propios de la cosmografía de Aristóteles (es decir, unas series de motores intermedios moviendo cada una de las esferas planetarias y moviéndose unas a otras en su totalidad), pero la prueba no está necesariamente ligada a esto. La prueba se aplica a cualquier universo donde haya algún cambio perceptible por los sentidos.

No obstante se plantea una dificultad sobre un punto más importante. ¿Por qué es necesario considerar los motores y las cosas movidas como jerárquicamente ordenadas? Si ellos no están ordenados así, no hay razón por la que las series de causas deba considerarse finita, y para que debamos pensar en un Primer Motor Inmóvil. Esta dificultad requiere un cuidado examen.

c) Interpretación de la primera vía

La fuente de esta dificultad es fácil de descubrir. Deriva del hecho de que, en el mismo Aristóteles, la demostración de la existencia de un Primer Motor es inseparable de su propia cosmografía; la tierra está en el centro del universo; a su alrededor, una serie de esferas concéntricas son movidas por sus propios motores; en lo alto de la estructura total hay un solo e inmóvil motor, causa del movimiento de todo lo demás. Esta cerrada asociación de la prueba con un determinado sistema físico fue la que indujo al comentador tomista Báñez a decir que un intento de demostrar la existencia de Dios por medio de otra filosofía que la de Aristóteles, además de ser un error en física o en metafísica, sería temerario con respecto a la fe [22]. Sin embargo, puesto que el sistema profesado por Aristóteles se ha hecho insostenible, el mismo Tomás de Aquino no lo mantendría contra la oposición científica.

Esto no significa que la verdad filosófica que Santo Tomás vio en ello haya dejado de ser verdad. Como se ha dicho, la primera vía está tomada de Aristóteles y, sustancialmente, de la interpretación de la filosofía de Aristóteles enseñada por Averroes. Recordemos lo que Tomás de Aquino hizo. En la *Summa Theologiae*, hablando como teólogo, presenta argumentos con la finalidad de comprobar que existe un ser al que llamamos Dios. Algunos filósofos habían ya creído probar esta conclusión, entre ellos Aristóteles. Santo Tomás ofrece a los principiantes en teología

una simplificada pero estrictamente completa versión de la prueba; pues la conclusión a que se llega es que puede ser establecida con tal argumento, es decir, hay una primera causa de todo el movimiento del universo. Lo que Santo Tomás mismo hace con esta conclusión se verá a su debido tiempo; pero la conclusión en sí misma es lo que interesa en la demostración. En este aspecto la prueba del Primer Motor significa para Tomás de Aquino lo que el Primer Motor significa en la doctrina de Aristóteles; pero no ocupa el mismo lugar, no juega el mismo papel en la filosofía de Aristóteles y en la Teología de Tomás de Aquino. Considerémoslo.

En primer lugar, en la metafísica de Aristóteles no hay otra prueba formal de la existencia de Dios que la del Primer Motor [23]. Si en la mente de Tomás de Aquino la aceptación de esta primera vía como decisiva le hubiese dificultado aceptar alguna otra, seguramente hubiera dudado gravar su teología con ella [24]. En ningún caso le hubiera dado un lugar de honor, como hizo en su *Summa Theologiae* cuando la llamó *prima et manifestior via:* «la primera y más clara vía se funda en el movimiento». Por consiguiente, es al menos probable que, al adoptarla, Tomás de Aquino se reservara su derecho a darle el significado que debería tener para justificar no toda la teología natural de Aristóteles, sino los resultados que habría de rendir en su propia teología.

Una segunda razón invita a pensar que aunque se mantuvieran los argumentos de Aristóteles para la existencia de un Primer Motor, Tomás de Aquino posiblemente no podría atribuirles el estricto significado que tenían en la filosofía de Aristóteles. ¿En qué medida el Primer Motor aristotélico mueve el universo? Lo hace en tanto en cuanto es para las demás sustancias intelectuales objeto de amor. El dios aristotélico no mueve causando, como una causa eficiente, el movimiento que hay en el mundo; él simplemente permite ser amado. La formulación de la prueba, como se da en la *Summa Theologiae,* es compatible con esta interpretación, al menos no la excluye. Por otra parte, Santo Tomás no dice en qué medida el Primer Motor mueve todo el resto; así es que, en un último análisis, ni acepta ni rechaza el sentido aristotélico de la interpretación. Él sólo establece la existencia de un Primer Motor, sin decir en qué sentido entiende la noción de una causa del movimiento. No siempre es éste el caso. Por ejemplo, en el *Compendium Theologiae* donde, bastante

significativamente, se contenta con una sola prueba de la existencia de Dios, Santo Tomás selecciona la vía del movimiento, pero esta vez la interpreta como prueba de la existencia de una causa eficiente del movimiento. Esto al menos sugiere el empleo de expresiones tales como «el más fuerte mueve al más débil», «el más bajo es puesto en movimiento por el más alto» y particularmente por su afirmación de que «todo lo que es movido por otro es una especie de instrumento del primer motor»[25]. En la *Summa Contra Gentiles* y la *Summa Theologiae,* no obstante, Tomás de Aquino trata separadamente de la causa del movimiento y de la causa eficiente. Parece, por consiguiente, que su intención es proponer al lector dos vías distintas para probar la existencia de Dios; una primera, sólo por la causa del movimiento, y una segunda, por la vía de la causa eficiente sólo.

Interpretada en esta forma literal, la primera vía se hace independiente de cualquier hipótesis científica sobre la estructura del universo. El punto de partida es la existencia del cambio. Cambio sólo es posible en seres cuya realidad es incompleta, y su resultado siempre le añade o sustrae algo. Así, pues, la causalidad establece una relación entre dos seres. La tan repetida afirmación de que nada puede moverse a sí mismo es tomada como evidente por sí misma. Ello significa simplemente que la proposición contraria es contradictoria por sí misma y literalmente impensable. La realidad de un ser es una con su ser; el grado de su realidad conmensura exactamente el de su ser; consecuentemente, decir que puede añadir algo a su propio ser, o disminuirlo, es como decir que tiene, o es, algo que no tiene o no es. Es cierto que una parte de un ser puede actuar sobre otra parte del mismo ser, pero la misma parte no puede ser, al mismo tiempo, causa y efecto de sí misma. Así entendido, el punto de partida de la primera vía es la existencia de seres en continuo estado de cambio, ninguno de los cuales puede ser la causa de su propia existencia.

Desde el punto de vista de las ciencias naturales, tales como la astronomía, física o biología, este hecho no presenta problema. El objeto de la ciencia es describir este mundo de cambio, o movimiento, tal como el científico lo encuentra y, como dice el aforismo, descubrir sus «leyes». Por esta razón, un científico tiene razón cuando dice que, precisamente *en cuanto* científico, no tiene obligación de plantearse el problema de la existencia de Dios. Pero la ciencia está lejos de constituir la totalidad del cono-

cimiento accesible a la mente de un hombre, e incluso a la mente de un científico. Los problemas que escapan del alcance de los métodos empleados por las ciencias matemáticas y experimentales, no cesan de existir meramente porque no sean susceptibles de soluciones científicas. Esto es particularmente verdad con respecto al presente problema. Pues la ciencia no es competente para tratar el origen del universo cuya naturaleza investiga; la ciencia simplemente toma la existencia del mundo como un dato. No obstante, la existencia de un mundo cambiante es en sí mismo un problema, y ello obliga al metafísico a formularlo, a discutirlo y a resolverlo.

B. *La vía de la causalidad eficiente*

La intención principal de Tomás de Aquino en el conjunto del artículo que examinamos es establecer la posibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios, y lo hace para mostrar que, de hecho, algunos grandes filósofos han triunfado en su empeño de demostrarla. La primera vía fue tomada de Aristóteles, en cuyo universo el verdadero nombre de la causa del cambio, del movimiento, y por lo tanto de toda generación y corrupción, era la causa del movimiento. Más exactamente, Aristóteles acostumbraba a llamarla «el origen del movimiento». En la doctrina de Tomás de Aquino no hay distinción real entre la causa del movimiento y la causa eficiente [26]; pero Santo Tomás se encuentra enfrentado con dos interpretaciones diferentes de la doctrina de Aristóteles; la de Averroes, según la cual la causa del movimiento es la *causa movens*, y la de Avicena, según la cual hay, sobre la causa del movimiento, una verdadera «causa eficiente» *(causa efficiens, causa agens)* [27]. En la doctrina de Tomás de Aquino, la causa del movimiento puede ser la causa eficiente del movimiento, pero también puede ser su causa final. Por esta razón la «primera vía» puede entenderse de una doble forma. Puede interpretarse que significa que todos los seres se mueven en virtud de su amor a un ser más alto; se mantienen en movimiento por su amor al Primer Motor; el cual, puesto que es la perfección misma, no tiene en absoluto razón para moverse. Al ser el objeto de su propio amor, el Primer Motor no se mueve para alcanzar su propio fin; es inmóvil, en tanto que todos los demás seres son

movidos y mueven por amor de su perfección. Pero la misma prueba puede entenderse en los términos de la causalidad eficiente. Así es como los más modernos lectores lo entienden espontáneamente. Pero *en su propia exposición de las cinco vías,* Tomás de Aquino ha explicado la primera en relación con la causa del movimiento, en tanto que a la segunda le ha atribuido la de la causa eficiente. Esta es la que ahora iniciamos.

La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llamamos Dios [28].

Lo primero que se advierte es que las causas eficientes son aquí consideradas como hechos conocidos por el testimonio de los sentidos. En otras palabras, vemos que hay causas eficientes [29]. Esta experiencia sensible de la causalidad eficiente consiste en que nosotros vemos algunos seres, o cualidades del ser, derivados de otros seres, o cualidades del ser. Cuando advertimos que la presencia de A es seguida de la de B, inmediatamente percibimos que A es la causa de B. También advertimos por qué A es la causa de B. Todos los objetos o entes en cuestión, todas las cosas actúan como si A diese a B algo que A tiene y de lo que B carece. El fácil y clásico ejemplo de las dos bolas de billar explica claramente lo que decimos. Si la bola A está en movimiento y la bola B está quieta, cuando la bola A golpea a la B, ésta comienza a moverse; entonces decimos que la bola A es la causa eficiente del movimiento de la B, porque la A ha comunicado a la bola B parte de su propio movimiento. El fuego

quema porque es la causa de que un objeto combustible se convierta en fuego y queme a su vez.

La afirmación de que nosotros percibimos la causación eficiente por medio de los sentidos plantea objeciones a la mente de los filósofos modernos. Ellos dicen que la causalidad es siempre objeto de indiferencia; así pues, la existencia de B exige la existencia de A; *por consiguiente,* A es la causa de B. Pero añaden: nada es menos cierto. Es lo menos cierto, pues, inmediatamente después de dejar sentado que la afirmación de una relación de la causalidad eficiente es una deducción, los mismos filósofos la critican y pretenden demostrar que tal inferencia no es decisiva. Del hecho de que B rija a A, dicen estos filósofos, no podemos inferir que A sea la causa eficiente de B. En un sentido, su objeción es válida. Pues A no es la causa de B *porque* la existencia de B supone la de A; o más bien, la existencia de B supone la de A por la razón de que A es la causa de B. En remumen, la relación de causalidad eficiente es empíricamente conocida por la experiencia de los sentidos. La abstracta noción de causa y efecto coincide con la certidumbre intelectual de que cada cambio o devenir procede de alguna causa eficiente, deducida a su vez de la inmediata experiencia de causalidad, exactamente de la misma forma que todos nuestros juicios sobre la existencia y sobre el ente proceden de la experiencia de los sentidos sobre la existencia y el ser. Aquí sucede lo mismo. Por otra parte, así sería en una doctrina cuya teoría del conocimiento descansara sobre la certidumbre de que nada hay en el intelecto que no esté primero en los sentidos. La segunda «vía», por consiguiente, se justifica sobre la base empírica de la experiencia de los sentidos, de la causalidad eficiente.

Esto es la experiencia de un orden. La causa eficiente transmite algo de su propio ser al efecto. Vemos que esto sucede cada vez que la presencia de un determinado ser coincide con la de otro ser similar. Esta es la razón por la que causa viene antes, si no en el tiempo, al menos en orden. La noción de orden es así contenida en la misma noción de causalidad. La causalidad eficiente misma *es* un orden. Tal es el significado de la sentencia: «en este mundo de lo sensible encontramos que hay un orden determinado entre las causas eficientes», una afirmación que, en la mente de Tomás de Aquino, equivale a decir, como ahora lo hace, que en ningún caso «cosa alguna sea su propia causa». Y ello «porque» para ser así, una cosa necesitaría ser distinta de sí misma (de otro

modo, para ser su propia causa, habría de ser anterior a sí misma, para causarse antes de que existiera, como su propio efecto). Dejemos, pues, sentado como regla universal que todo efecto tiene por causa eficiente un ser distinto a sí mismo.

El mismo problema que ya ha sido discutido en relación con la causa del movimiento, surge en relación con la causa eficiente. Asignar a cada particular clase de efecto su propia clase particular de causa es la tarea del científico. La cuestión planteada por la metafísica supera el orden de la física, pues se refiere a la causa de la existencia y a las funciones de la causa eficiente en general. Para no convertir un problema concreto en abstracto, digamos que lo que se plantea es la existencia de causas eficientes en el universo.

Es muy posible que, al formular su propia argumentación, el mismo Tomás de Aquino pensara en el universo de esferas concéntricas descrito por Ptolomeo. Según tal concepción, la causalidad eficiente ejercida al nivel de una de las esferas está en relación con la causalidad eficiente de la esfera inmediatamente más alta; por otra parte, el número de las esferas intermedias no puede ser infinito, porque si lo fuera no habría una primera causa eficiente y, consecuentemente, no habría causas intermedias ni un último efecto. En resumen, no habría causalidad eficiente ninguna. Ahora bien, esto último no es cierto. Los sentidos atestiguan que hay causalidad eficiente en el mundo; consecuentemente debe haber una primera causa eficiente, y el número de esferas intermedias debe ser finito, como dice la astronomía.

El texto de la *Summa Theologiae* no hace explícita apelación a esta cosmografía [30]. Por el contrario, Tomás de Aquino evita una vez más cuidadosamente toda innecesaria complicación con la ciencia de su tiempo. No hace mención de las esferas astronómicas, ni dice nada sobre su número. Por el contrario, en un pasaje bien meditado para darnos a entender lo que realmente piensa sobre ello, Santo Tomás especifica que no importa «si las causas intermedias son muchas, o sólo una». Y en verdad, si el problema en cuestión es explicar la existencia de la causalidad en el mundo, todas las causas eficientes tomadas juntas, cualquiera que sea su número, pueden considerarse como una sola. En tanto que ninguna de ellas sea la primera causa eficiente, la presencia de causalidad eficiente en el mundo permanecerá inexplicada [31].

Tal es el verdadero significado de la proposición de que no es

posible continuar hasta el infinito entre las causas eficientes. Planteada en este alto nivel metafísico, la cuestión sólo ofrece dos salidas posibles: o bien nos quedamos con todas las causas eficientes, que son a su vez causadas por otras causas eficientes, cuya causalidad exige una explicación; o ascendemos a la causa eficiente sin causa, que es la causa de todas las demás [32].

Puesto que hay causas eficientes, hay una primera causa eficiente. Tomás de Aquino añade a renglón seguido: «a la cual todos llaman Dios». Así, por segunda vez, podemos completar el argumento. Hay una primera causa eficiente; ser la primera causa eficiente está incluido en el significado del nombre de Dios; consecuentemente, hay un Dios.

Esta segunda vía difiere de la primera en muchos aspectos. Al trasladar el problema del orden del movimiento al de la causalidad eficiente, hace posible al metafísico plantear una cuestión auténticamente metafísica; a saber: ¿cómo es posible que algunos seres sean causas de otros seres? Avicena había advertido claramente que, aunque no lo entendamos, la noción de causalidad eficiente participa, al menos analógicamente, de la noción de creación. Ser una causa eficiente es ser una causa de ser [33]. Guiado por la misma intuición filosófica, Avicena también había advertido que, en el caso concreto de la causalidad eficiente, es en verdad necesario que haya una primera causa. Puesto que todas las causas intermedias, cualquiera que sea su número, cuentan sólo como una, el problema de una jerarquía de causas no se plantea. La eficiencia causal es un hecho experimentado por el conocimiento de los sentidos [34]. Investigar su posibilidad lleva inevitablemente a afirmar una causa primera, y, si existe tal causa, ésta es ciertamente el mismo ser que llamamos Dios.

C. *La vía de lo posible y lo necesario*

La causa del movimiento y la causalidad eficiente no son las únicas que requieren una explicación filosófica. Volviendo a otra, podemos plantear en términos distintos el problema de la existencia de Dios.

La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así: Hallamos en la naturaleza

cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, al no ser posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios[35].

El comienzo de esta tercera vía puede ayudarnos a comprender lo que Tomás de Aquino considera un empírico punto de partida conocido por la experiencia. Para él, partir de la posibilidad y la necesidad, dos nociones sumamente abstractas, significa realmente partir del hecho visible de que ciertas cosas nacen y otras mueren. En otros términos, es partir del hecho de que, para ciertos seres, es posible ser y no ser. Como en los casos del movimiento y de causalidad eficiente, la experiencia de los sentidos significa aquí la aprehensión de los hechos empíricamente dados, junto con las ideas y juicios a través de los cuales inmediatamente los concebimos. Tal es el caso de las dos vías anteriores. Ciertas percepciones de los sentidos son interpretadas por el intelecto en las figuras de movimiento y cambio (la primera vía), o en la de causalidad eficiente (segunda vía); los mismos hechos, o similares, serán ahora interpretados en términos de posibilidad y necesidad.

Históricamente esto significa que Tomás de Aquino acude una vez más al testimonio de Avicena[36] de que la existencia de Dios

puede ser racionalmente demostrada. La noción clave en esta prueba es la de posibilidad referida al ser.

Partiendo del hecho de que las cosas llegan a ser y desaparecen, lo cual implica que es posible para ellas ser y no ser, puede probarse que la idea de un universo en el que todas las cosas, sin una excepción siquiera, sean meramente posibles, no se puede concebir sin caer en la contradicción.

Si la existencia de una cosa es meramente posible, su no-existencia es igualmente posible, mientras que nosotros estamos argumentando sobre la premisa de que el mundo ha existido siempre. Ahora bien, dentro de un tiempo finito, por muy largo que sea, una mera posibilidad puede no realizarse. Pero si no se realiza durante un tiempo de duración infinita, deja de ser una posibilidad. Sobre la base de estos principios puede decirse que si ha sido posible durante toda la eternidad, debe haber habido un momento en que dejó de existir. Pero esto es aplicable a todas las cosas posibles, singular y colectivamente. Por consiguiente, debió de existir un tiempo en que, dado que todas las cosas cesaron de existir, no existía nada; y puesto que ya no podían volver a existir por sí mismas, allí no volvería a existir nada. Pero esta conclusión es absurda, pues son cosas sobre las que estamos planteando el problema de su primera causa; además, nosotros mismos tenemos que existir para que sea posible plantear el problema. Por consiguiente, la suposición de que todos los seres son sólo posibles es un absurdo.

Si no todos los seres son sólo posibles, alguno debe ser necesario. Ahora bien, puesto que es imposible para una misma cosa ser y no ser a un mismo tiempo, cada cosa es necesaria en tanto que existe. Es necesaria en tanto en cuanto su causa la hace ser. A esto se llama «ser necesario por otro». Al discutir la noción de movimiento y de causalidad eficiente, notamos que no puede llegarse al infinito en la serie de causas. Pues si todos los seres actualmente existentes deben su necesidad a algún otro ser, no podría explicarse lo que hay necesario en el mundo. Por consiguiente, debemos admitir la existencia de un ser necesario por sí mismo; es decir, un ser que, siendo necesario por sí mismo, es para otros la causa de tal necesidad. Sobre lo cual, volviendo por tercera vez «al significado del nombre», Tomás de Aquino observa que este ser que es necesario por sí mismo es «lo que todos llaman Dios». Por consiguiente, existe Dios.

Esta tercera vía tiene idénticamente la misma naturaleza y

estructura que las dos anteriores. Difiere de ellas sólo en que pone en juego formas de ser que son, por así decirlo, prácticamente idénticas con el ser en cuanto ser. La experiencia sensible de la que parte es aquí traducida a términos metafísicos, casi abstractos, y por consiguiente tan indefinibles como el ser mismo. Con razón Avicena había observado que «cosa», «ser» y «lo necesario» *(necesse)* son las primeras nociones formadas por la mente humana, tan pronto como, a través del conocimiento sensible, establece contacto con las cosas materiales. Y, verdaderamente, el ser es necesario en la medida en que es. Este es el aspecto filosófico tan frecuentemente inadvertido para sus lectores, que confiere a la prueba su verdadero significado. La tercera vía no consiste en afirmar que sea requerido un ser necesario para explicar la posibilidad de los seres sujetos a generación y corrupción, sino más bien para explicar lo que tienen de necesarios (esto es, de ser), mientras duran. Bastará con leer de nuevo el final de la demostración para poner fuera de duda este punto. La prueba intenta mostrar que no se puede llegar al infinito en «las cosas necesarias», «cuya necesidad» es causada por otras. Una vez más, al llegar a la conclusión de la prueba, Tomás afirma la existencia de un necesario primer ser, que es la causa de la necesidad de los demás. Este aspecto debe recordarse no sólo al interpretarse la tercera vía, sino también para cuando al describir la naturaleza del universo creado, Tomás de Aquino atribuya a su ser una sorprendente necesidad.

D. *La vía de los grados de perfección*

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo

calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios [37].

Ante las diferentes interpretaciones propuestas en gran número para esta cuarta vía, parece aconsejable dejar sentado, como una especie de guía de interpretación, que su naturaleza debe considerarse similar a la de las precedentes vías, al menos que alguna fuerte razón le atribuya otra.

Al igual que las tres primeras vías, esta cuarta, parte de la experiencia sensible; a saber, «la gradación que hay en las cosas». Por cuarta vez nos encontramos con la oportunidad de observar que lo que Santo Tomás usa como punto de partida no es una personal percepción sensible, sino un hecho observable, inmediatamente susceptible de formulación abstracta. El significado de las palabras «más» y «menos» es inmediatamente inteligible a todos, y todos pueden citar sin dificultad realidades observables a las que pueden aplicarse correctamente estas dos cualificaciones.

Una segunda advertencia es que no nos debemos dejar confundir por algunos de los ejemplos citados por Tomás de Aquino; tales como «verdadero, noble y otros». Estas expresiones no significan la verdad del juicio o la nobleza atribuida a ciertos seres por lo que ahora se llaman «juicios de valor». Lo que aquí se plantea es la bondad en cuanto ser bueno es ser, y la verdad en cuanto ser verdadero es una forma de ser. La cuestión, simplemente, es: ¿hay, de hecho, cosas conocidas por la experiencia como más o menos buenas, más o menos verdaderas, más o menos nobles, etc.? Lo que investigamos es una explicación metafísica de las formas físicas del ser [38].

Es necesaria esta observación para un correcto entendimiento de la cuarta vía. Su significado ha sido doblemente oscurecido por la desafortunada elección de ejemplos, tomados de la doctrina aristotélica, sobre los elementos físicos. Para explicar la verdad de que en cada orden particular «más» y «menos» son siempre predicados con referencia a un absoluto, Tomás de Aquino advierte que de una cosa se dice que es «la más caliente», según «se aproxima más al máximo calor»; a saber, el «fuego», que es «el máximo de calor», es la causa de que todas las cosas calientes lo sean. Proposiciones tales como *el fuego es uno de los cuatro ele-*

mentos, o *el fuego es el máximo calor*, carecen de sentido desde el punto de vista de la física molecular. Este ejemplo puede ser fácilmente desechado, pues en la mente de Tomás de Aquino no tenía otro alcance que ilustrar una verdad metafísica para la que no podía encontrarse ejemplo adecuado en el mundo físico. Esta verdad metafísica consiste en que, en algunas de las muchas formas de ser, «más» y «menos» son predicados según las cosas se parezcan más o menos al ser absoluto.

Si es así, se nos abre una nueva vía para el conocimiento de la existencia de Dios. Aquello que es absoluto por sí mismo, es por ello lo que es. Por el contrario, la razón de que las cosas sean más o menos buenas, verdaderas, nobles, que otras, es que participan más o menos en la bondad, verdad, nobleza, etc. Consecuentemente es en virtud de algo absolutamente bueno, por lo que todas las cosas más o menos buenas son buenas, de la misma forma que en virtud de algo absolutamente verdadero son todas las cosas más o menos verdaderas. Pero se ha dicho antes que ser verdadero, ser bueno, y ser noble son simplemente diferentes formas de ser. De todas las cosas de las que se dice que son más o menos alguna de estas perfecciones, se dice, por tanto, ser más o menos, y puesto que todas ellas son más o menos en cuanto más o menos participan en el ser, necesariamente debe haber un ser supremo que es la causa de que, todas y cada cosa que son, sean un ser. En palabras de Tomás: «existe algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones». El resto del argumento puede suponerse. Regresando por su premisa menor al significado del nombre, Tomás añade, «y a esto llamamos Dios»; después nos hace concluir: por consiguiente, Dios existe.

En cierto sentido, esta cuarta vía puede considerarse más profunda desde el punto de vista del conocimiento metafísico. Algunos excelentes intérpretes parecen haber pensado que era específicamente diferente de las anteriores; porque, aparte del texto citado de Aristóteles, se inspira en la doctrina platónica de la participación. Esta es una excelente ocasión para liberarnos de la opinión preconcebida, que el mismo Tomás de Aquino había compartido, de seguir implícitamente alguna filosofía, siquiera fuese la de Aristóteles. Sería igualmente erróneo pensar que practicaba una especie de eclecticismo, tomando de cada filosofía aquello que se ajustara a sus propios propósitos. Tomás de Aquino considera las doctrinas filosóficas desde la perspectiva de la fe

en la verdad revelada. Esto le hace posible contemplar dos o tres filosofías diferentes, cada una siguiendo sus propios métodos y haciendo uso de los primeros principios en su propia forma, pero todas persiguiendo una y la misma verdad.

Él resumió los resultados de estos distintos esfuerzos y los formuló nuevamente para conferirles unidad filosófica; pero lo que le importa no es el particular origen de cada una de las cinco vías, sino su valor filosófico; en resumen, su veracidad.

Tenemos la suerte de tener a nuestro alcance un notable pasaje de las Cuestiones Disputadas, *De Potentia*, q. 3, a. 5, donde Tomás de Aquino revela los diversos orígenes de los distintos elementos con que construye la cuarta vía. La cuestión que se plantea es si puede existir algo que no haya sido creado por Dios. La respuesta, por supuesto, es negativa. Hay una causa universal por la cual son producidas todas las demás cosas. Esta es la doctrina de la fe católica, «pero ello puede demostrarse por tres vías». Primero, mostrando que si alguna cosa es participada en común por diferentes seres, debe ser causada en cada uno por una misma causa. «Y ésta parece haber sido la razón de que Platón exigiera, ante toda pluralidad, la existencia de cierta unidad, y no sólo en los números, sino también en la naturaleza de las cosas». Segundo, mostrando que de lo que se dice ser más o menos en un orden determinado, se dice así porque es más o menos respecto al único término supremo en dicho orden. De donde citando el mismo pasaje de la *Metaphysics* en la *Summa*, Santo Tomás concluye que debe afirmarse «un ser, es decir, el más perfecto y verdadero ser, el cual, como ha sido probado por los filósofos, es un motor absolutamente inmóvil y el más perfecto. De donde se deduce que todos los seres menos perfectos necesitan recibir su existencia de Él. Esta es la prueba de Aristóteles en su *Metaphysics*»[39]. Tercero, porque todo lo que es por otro, es reductible a algo que es por sí mismo. Si hubiera un calor subsistente por sí mismo, sería la causa de todas las cosas calientes. Puesto que hay muchos seres que son por otro, debe también haber un ser que es puro acto y simple. «Es, por consiguiente, necesario que todos los demás seres, que no son su propio ser, lo reciban de este único ser a modo de participación. Este es el argumento de Avicena en la *Metaphysics*», 6 k. VIII, c. 7, y b. k. IX, c. 4[40].

A la luz de este pasaje, que no es una prueba de la existencia de Dios, sino que contiene al menos tres posibles pruebas, la

cuarta vía aparece como el punto de convergencia de tres distintos esfuerzos metafísicos unidos ante nuestros ojos en una conclusión común. Desde el punto de vista ventajoso que contempla estos esfuerzos, el filósofo cristiano lo ve, por así decirlo, como uno solo para alcanzar la primera causa de todas las cosas, partiendo de sus grados de perfección; esto es, desde sus grados en ser. En el momento en que comienza a moverse tan libremente en la mente de sus lectores como se movió en la de su autor, la doctrina de Tomás de Aquino comienza a ser verdaderamente comprendida.

E. *La vía de la intencionalidad*

La última vía propuesta por la *Summa Theologiae* es la que usa un léxico más fácil.

> *La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios* [41].

Hemos titulado esta demostración «vía de la intencionalidad» porque la razón del argumento es el hecho de que las cosas actúan y operan en tanto se proponen alcanzar un determinado fin. No obstante, debe advertirse que Tomás de Aquino llamó a esta quinta vía prueba por el gobierno del mundo. La apelación hecha a la causa final se propone establecer que todas estas causas presuponen la existencia de una última, que es la causa de todas las relaciones teológicas observables en el mundo.

Por última vez, observemos que la apelación a la evidencia sensible va mucho más allá de la simple percepción sensible. El punto de partida de la quinta vía es la evidencia *prima facie* de

que los seres naturales actúan siguiendo un cierto orden y, según parece, persiguiendo un fin determinado. Como cuestión de hecho, ésta es una evidencia abrumadora. Pues, aunque pueden plantearse objeciones en cuanto a la perfección de este orden universal, su existencia viene garantizada por el hecho de que existen seres humanos que se sorprenden a sí mismos en un mundo en el que la vida es posible y, en concreto, porque hay filósofos pensando bajo circunstancias tales que les hacen posible preguntarse el grado de perfección del orden universal. Al decir que los cuerpos naturales actúan siempre, «o casi siempre», de la misma forma, Tomás de Aquino nos da a entender que incidentales excepciones debidas a cambios no hacen perder validez al punto de partida.

También debe advertirse que actuar prácticamente siempre en persecución de un fin determinado es una cierta forma de *ser*. Las cosas cuyas operaciones se dirigen a un fin *son* de distinta forma a los seres cuyas actividades (si tal suposición fuera concebible) carecieran de propósito y fueran desorientadas. Desde este punto de vista, la quinta vía no es en ningún sentido diferente de las anteriores: una de las modalidades del ser, empíricamente conocido por la experiencia sensible, debe ser explicado por medio de una causa. ¿Cuál es esta causa?

Los datos del problema son sencillos. Vivimos en un mundo en el que el mayor número, con mucho, de los acontecimientos y actividades manifiesta una regularidad que no puede ser resultado del azar. Por otra parte, una gran parte de estos acontecimientos y operaciones son producidos por seres no dotados de entendimiento. Consecuentemente, la causa de esta regularidad, este orden e intencionalidad presentes en el mundo no se encuentra en estos seres. Debe haber, por consiguiente, fuera y sobre el dominio de estos seres, un ser «dotado de entendimiento e inteligencia» por el cual son dirigidos hacia sus fines, «como la flecha es dirigida por el arquero». El final de la prueba sigue el mismo modelo de las anteriores. Primero, Santo Tomás deduce su menor del significado de la palabra «Dios» («a este ser llamado Dios»); después, deja a sus lectores sacar la conclusión: por tanto, hay un Dios.

La misma prueba se encuentra en la *Summa Contra Gentiles*, formulada en términos ligeramente distintos y concluyendo directamente a la existencia de «alguien por cuya providencia es el mundo gobernado. Y a ese tal llamamos Dios» [42]. En esta obra, la

prueba se atribuye a Juan Damasceno [43], pero Santo Tomás también la atribuye a Averroes, al menos como «sugerida» por él. Con seguridad puede citarse a Averroes entre los que han afirmado la existencia de una providencia, pero él la concebía limitada al orden de lo necesario y de los seres eternos. Pero Juan Damasceno era escritor cristiano y teólogo, y esta vez Santo Tomás quiso citar a un filósofo no cristiano. De aquí que suprimiera la presencia de los comentadores como testimonio de la demostrabilidad de una providencia que gobierna el mundo.

Ningún otro texto de Santo Tomás relativo a la existencia de Dios puede compararse en importancia con el artículo de la *Summa Theologiae* que estamos examinando. Descubre cinco diferentes vías para probar la existencia de Dios y las reduce todas a la unidad de la misma estructura: un empírico punto de partida, descubierto en la observación de una cierta forma de ser que se encuentra en la naturaleza; una prueba del hecho de que la causa de dicha forma de ser no puede encontrarse dentro de las mismas cosas naturales; la necesidad de afirmar la existencia de una primera causa cuya existencia real es la única causa concebible de la existencia, dentro de la naturaleza, de las formas de ser en cuestión. Cuatro de estas vías afirman que no es posible continuar hasta el infinito en las series de causas intermedias. La quinta no lo hace así, quizás en gracia a la brevedad, y más probablemente porque, puesto que el punto de partida de la demostración es la presencia de regularidad, orden e intencionalidad en los seres irracionales en general, la necesidad de poner últimamente una providencia para todo el mundo es una evidencia inmediata.

F. *El significado de las cinco vías*

El problema de la existencia de Dios es de los últimos que se plantea un metafísico. Por el contrario, un teólogo se enfrenta con él en el mismo comienzo de su investigación. Puede incluso mantenerse que, estrictamente hablando, probar la existencia de Dios no es necesario para un teólogo. Dios ha hablado de sí mismo. Ha revelado su existencia al hombre en cien formas, pero nunca más explícitamente que cuando, al hablar a Moisés, Dios le dice: *Yo soy el que soy* (Ex 3, 14). Tomás de Aquino ha cuidado de citar este decisivo pasaje de la Escritura en su *Summa Theo-*

logiae[44] inmediatamente antes de proceder a su propia exposición de las cinco vías para probar que Dios existe. Aun antes de conocer la existencia de Dios como una conclusión filosófica, la conocemos por nuestra fe en la palabra de Dios. ¿Explica esto por qué, en su *Comentario a las Sentencias*, de Pedro Lombardo, Santo Tomás no cree necesario plantear explícitamente la cuestión de *si Dios existe?* Por el contrario, en sus últimas obras teológicas, la *Summa Contra Gentiles*, la *Summa Theologiae* y el *Compendium Theologiae*, Santo Tomás da una o más demostraciones de la existencia de Dios. La razón por la que lo hace así es obvia. La teología *escolástica* no puede permanecer indiferente ante una pregunta, probablemente la primera, formulada por los hombres para entender lo que creen. Si es posible conocer que hay un Dios, la teología escolástica no puede permanecer indiferente ante el problema de cómo puede alcanzarse tal conocimiento.

Al plantear la cuestión, no obstante, un teólogo no puede olvidar el hecho de que es esencialmente una cuestión filosófica. Los filósofos formularon el problema, discutieron sus datos y dieron algunas respuestas, siglos antes del comienzo de la era cristiana, y lo hicieron así aun sin tener ningún conocimiento de la revelación contenida en el Antiguo Testamento. Desde la perspectiva adoptada por Tomás de Aquino, la correcta respuesta a la pregunta de *si puede ser demostrada la existencia de Dios*, es *sí*, la existencia de Dios puede demostrarse a partir de sus efectos. Ha sido demostrada de hecho de diferentes formas y por distintos autores, cristianos o no. De aquí las expresiones empleadas por Tomás de Aquino en la *Summa Contra Gentiles* como introducción de las razones en favor de la existencia de Dios: «expondremos ahora las razones con que los filósofos y doctores católicos probaron que Dios existe»[45].

Tomadas literalmente, estas palabras significan que Tomás de Aquino tomó simplemente de otros un cierto número de pruebas que consideró racionalmente válidas. Por ello, los historiadores han intentado descubrir las fuentes de las que Tomás de Aquino obtuvo sus demostraciones. Al menos una de estas fuentes es segura. Aristóteles suministró a Tomás de Aquino su prueba de la existencia de un Primer Motor Inmóvil. Avicena también ha sido ampliamente utilizado, así como Moisés Maimónides, Juan Damasceno, y quizás otros que ignoramos. La investigación de este problema es de gran importancia histórica y puede arrojar

alguna luz sobre el significado filosófico de las cinco vías o de alguno de sus elementos.

En el uso de esta información histórica, no obstante, deben tenerse presentes dos puntos importantes.

Primero, Tomás de Aquino no se limitó a reproducir las pruebas que tomó de los filósofos. Incluso en el caso de la prueba aristotélica del Primer Motor, tal como se expone en la *Summa Contra Gentiles,* Santo Tomás somete el material que ha tomado prestado a una completa reinterpretación. Completamente aristotélica, esta demostración no se encuentra en Aristóteles bajo la forma en que fue expuesta por Tomás de Aquino. En segundo lugar, precisamente porque Tomás de Aquino ha recorrido diferentes filosofías para la formulación de sus pruebas, no pueden considerase como cinco momentos complementarios de una sola demostración. Cada prueba es válida por sí misma con respecto a su particular conclusión; y cada una de estas cinco conclusiones que la razón humana puede conocer sobre la naturaleza de Dios, es algo que puede ser demostrado.

Al llegar a este punto se plantea el problema de saber en qué sentido hace suyas Tomás de Aquino estas demostraciones. De seguro, puesto que las presentó como cinco demostraciones, debió de considerar a las cinco como concluyentes. Por otra parte, ¿cada uno de los distintos filósofos de los que Tomás de Aquino tomó sus pruebas habría suscrito las otras cuatro? No es fácil responder a esta pregunta, y nadie puede estar seguro de contestarla en la forma adecuada. No obstante, es necesario formular la pregunta si queremos lograr una razonable interpretación de la auténtica posición de Santo Tomás. Está en juego el significado del uso hecho de la filosofía en su teología.

Como teólogo, Tomás de Aquino no necesitaba probar la existencia de Dios. Si es necesaria una prueba, él puede darla; pero hablando en rigor, puesto que la teología trata de Dios, la existencia de su objeto se da por supuesta. En el comentario de Tomás de Aquino de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, no hay pruebas de la existencia de Dios explícitamente presentadas como tales.

Por otra parte, como teólogo, Tomás de Aquino sabe que los filósofos han probado realmente la existencia del ser que todos llaman «Dios», pero no espera que los filósofos prueben la existencia del Dios verdadero, que es el objeto de su teolgía. Este aspecto ha sido fuertemente subrayado por Báñez: «Todos estos

argumentos, en su conjunto, no prueban inmediata y explícitamente que Dios existe *(Deum esse)*, y mucho menos que Dios sea el más perfecto ser, más perfecto que el cual nada puede ser concebido (para la prueba de este punto se reserva la siguiente cuestión); pero las cosas prueban más eficazmente que en la naturaleza se encuentran ciertas perfecciones y propiedades (primer motor, primera causa, ser necesario, etc.) que no pueden pertenecer a nadie sino a Dios; por consiguiente, virtual e implícitamente, estos argumentos prueban la existencia de Dios. Pues el primer argumento prueba que en la naturaleza hay un primer motor inmóvil, y los demás argumentos prueban eficazmente otras propiedades, que sólo pueden pertenecer a Dios» [46].

Un tercer aspecto que merece ser notado es la absoluta indiferencia manifestada por Tomás de Aquino hacia una clásica dificultad que entonces dividía a los filósofos. Ya nos hemos referido al problema. Este era el saber a quién competía la prueba de la existencia de Dios, a los físicos o al metafísico (es decir, al teólogo). Según Avicena, la existencia del ser Primero es demostrada por la metafísica. A partir de las operaciones del Primer Ser y argumentando sobre las respectivas propiedades del ser posible y necesario, el metafísico afirma la existencia del *Primus*. Por el contrario, Averroes mantiene que la existencia de la Primera Causa puede probarse sólo por los físicos. La importancia de esta doctrina es grande, pues si Averroes tiene razón, no hay otra demostración de la existencia de Dios que la prueba de que existe un Primer Motor. Todas las otras llamadas demostraciones no son sino meras probabilidades [47].

Desde el punto de vista del conocimiento filosófico propiamente así llamado, éste fue un problema decisivo. Las dos posiciones contradictorias no pueden ser mantenidas por el mismo filósofo a un mismo tiempo. El filósofo Sigerio de Brabante mantuvo la posición de Averroes, y sus pruebas de la existencia de Dios fueron físicas; el teólogo Juan Duns Escoto siguió la posición de Avicena, y sus pruebas fueron metafísicas. Duns Escoto ha explicado las razones de su elección, de la misma forma que Averroes se preocupó de justificar las suyas. Tomás de Aquino siguió su propia vía, aunque esto no constituya problema. No puede decirse que haya escogido ambas posiciones. Primero prueba la existencia de Dios como Primer Motor siguiendo el modelo de Aristóteles y Averroes. Después sigue la vía de Avicena sin llamar la atención sobre el hecho de que ahora la argumentación

deviene más metafísica que física. En realidad, Santo Tomás logra hábilmente que todos sus argumentos parezcan aristotélicos y por tanto físicos; no obstante, de hecho, mantiene como compatibles, e incluso como mutuamente complementarias, pruebas de la existencia de Dios inspiradas en filosofías que fueron no sólo diferentes, sino que estuvieron en abierta oposición sobre este punto. Todos los hechos interesan, por el contrario, si suponemos que se trata de una investigación teológica de los resultados obtenidos por los filósofos, llevada a cabo por un teólogo en vista de su propio fin teológico.

Una breve discusión sobre la importancia de las dos primeras vías para probar la existencia de Dios arrojará alguna luz sobre el significado del presente problema. Dice Santo Tomás que la primera y más clara vía es la del movimiento. La segunda vía fue deducida de la naturaleza de la causa eficiente. Se ha planteado por excelentes tomistas si hay alguna diferencia entre estas dos vías. Y ciertamente la cuestión puede plantearse, pues probar que existe una primera causa inmóvil del movimiento, o cambio, no parece que difiera incluso de probar que hay una primera causa eficiente. Todas las cosas llegan a ser por la vía del movimiento; de aquí que la primera causa moviente sea también la primera causa eficiente, y viceversa.

Esto es cierto, pero precisamente lo es si interpretamos la primera y la segunda vía a la luz de la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Desde este punto de vista, la causa eficiente y la causa moviente son una misma. Más exactamente, movimiento y causa son para él una misma cosa; tanto es así que, en su léxico, las expresiones *causa movens*, *causa agens* y *causa efficiens* son intercambiables. La causa del movimiento es la causa eficiente en aquellos casos en que el efecto es el movimiento; a la inversa, la causa eficiente es causa del movimiento, puesto que, en el orden de la causalidad natural, mover es para ella la única forma de ejercitar su eficacia causal. En resumen, desde el punto de vista de Santo Tomás, no hay diferencia real entre las dos primeras vías. Probar la existencia de un primer motor y probar la existencia de una primera causa eficiente es probar una misma conclusión [48].

Se plantea entonces la cuestión de saber por qué Tomás de Aquino ha propuesto sucesivamente estas dos vías como dos pruebas distintas. La respuesta es que, puesto que Tomás se apoyaba en pruebas ya dadas en lo esencial, por algunos filósofos y maes-

tros cristianos, sigue aquí a estos pensadores en su tratamiento del problema. Limitándose a las dos primeras vías, puede decirse que, aun bajo la forma completa que les ha dado Tomás de Aquino en la *Summa Contra Gentiles*, la de la causa del movimiento sería aceptada por Averroes, pero éste no aceptaría ninguna otra prueba. La distinción entre los dos órdenes de movimiento y de causalidad eficiente es tan extraña a su doctrina como lo es a la de Aristóteles. El lector actual de Santo Tomás entiende la *prima vía* como si tratara de la causa eficiente del movimiento, puesto que, en la mente de Aristóteles, el Primer Motor mueve como causa final. Esta espontánea transposición ha convertido la primera vía en prácticamente inútil; equivale a la prueba de la causa eficiente puesto que su efecto es el movimiento.

Similar observación ha sido hecha con respecto a la tercera vía. Directa o indirectamente, a través de Moisés Maimónides, la demostración se basa en nociones tomadas de la metafísica de Avicena. Pero es necesario escoger. Si la prueba correcta de la existencia de Dios es la de Aristóteles como la interpreta Averroes, la prueba inspirada en Avicena es vulnerable a la crítica. Averroes ha criticado frecuentemente a Avicena, y, como sabemos, las nociones fundamentales de sus filosofías no son las mismas; así, pues, no podemos adoptar la filosofía de Averroes para probar la *prima via* y después la de Avicena para probar la *tertia via* [49].

Las innumerables controversias sobre la cuarta vía [50], así como las diferencias de opinión en cuanto a su valor filosófico, manifiestan claramente que su inclusión en el esquema general de la metafísica de Santo Tomás plantea desconcertantes dificultades. Ciertamente que estas dificultades no son insuperables; no obstante, existen. Aparte el inteligente uso hecho por Tomás de un principio de Aristóteles, es difícil no admitir que aquí se manifiesta una influencia extraña al verdadero espíritu del Filósofo. Es cierto que Aristóteles dijo: «lo superior en un género es la causa de todo en ese género», pero nunca aplicó este principio al ser mismo. En un universo eterno e increado como el suyo, no es el ser, sino el devenir lo que necesita ser explicado.

Tal problema no se plantea en relación con la quinta vía, la cual parte de la intencionalidad que se observa en el universo. En la *Summa Contra Gentiles*, como hemos visto, Santo Tomás la presenta como un argumento propuesto por San Juan Damasceno. Es cierto que se encuentra en su *De Fide Ortodoxea*. Aún

más, como si quisiera hacernos las cosas más complicadas, Santo Tomás añade que Averroes sugirió el argumento[51]. No vamos a entrar en el laberinto de las discusiones entre sus intérpretes, quienes pretendían saber si Aristóteles y Averroes enseñaban, y hasta qué punto enseñaban, una doctrina de la divina providencia. En cierto sentido es así; pero el nombre de Juan Damasceno es suficiente para recordarnos el sentido cristiano en el que esta idea es entendida por Tomás de Aquino. En este caso, como en los anteriores, se presenta una noción cristiana bajo argumentos tomados de filósofos no cristianos.

Es un hecho sorprendente que, aunque ninguna de las cinco vías parece llevar directamente al Dios de Santo Tomás de Aquino, tras todas y cada una de ellas se siente la presencia de su noción. Puede no ser fácil e incluso imposible encerrar todas estas demostraciones dentro de los límites de una filosofía, pero no pueden leerse sin advertir que todas son verdaderas; y no sólo posibles, sino también compatibles, así como mutuamente complementarias, contempladas desde el punto de vista de un superior tipo de conocimiento. En términos más sencillos, cualquier lector cristiano de Tomás de Aquino advierte inmediatamente que el Primer Motor es el mismo que la Primera Causa Eficiente, la cual, a su vez, es el solo y único Ser Necesario y, por tanto, el Ser Supremo, causa de todos los demás seres, así como su último fin. Puede ser muy bien que a ninguna de las distintas filosofías de que se sirvió Tomás de Aquino le sea posible justificar estas conclusiones a la sola luz de sus propios principios, pero todos ellos devienen completamente satisfactorios a la luz de una noción exclusivamente propia del tomismo; a saber, la noción de ser que, entendida en su pleno significado tomista, es la misma que la noción de Dios. Y, en verdad, el Dios de Santo Tomás es, a la vez, el Primer Motor, la Primera Causa Eficiente, el único Ser necesario que es necesario por sí mismo, el supremo Ser en cuanto Ser y la Providencia Universal de todos los seres sin excepción. Él es todo esto en virtud del hecho de que Él es el verdadero ser que Él es. No hay otra doctrina, filosófica o teológica, cristiana o no, que la de Santo Tomás, en la cual Dios merezca todos estos nombres, entendidos en la infinita plenitud de su significado inteligible.

Si esto es verdad, cada una de las cinco vías, concluyentes para cada punto concreto de doctrina de la que nace su inspiración, alcanza su completa significación sólo cuando se interpreta

en los términos de la doctrina de Santo Tomás. Precisamente, cuando en la última parte de la *Summa Theologiae* la noción tomista del Dios cristiano alcanza finalmente la plenitud de su determinación, cada prueba aparece entonces íntimamente relacionada con todas las demás. Existen, pues, cinco vías, cada una de ellas suficiente y completa en su propio orden, pero sus conclusiones parecen coincidir. Ellas nos conducen la una al dios de Aristóteles, otra al de Platón o Avicena; todas ellas conducen inmediatamente al único y verdadero Dios del cristianismo, que es el Dios de Santo Tomás de Aquino.

Esto equivale a decir que las cinco vías de Santo Tomás no alcanzan su pleno significado hasta que no entendamos lo que significan para el Doctor Angélico. Cada una de ellas nos aproxima a cierta noción de Dios, que no se alcanza por completo, pero que nos es posible construir a base de un posterior esfuerzo filosófico; una vez construida, esta noción de Dios actúa hacia atrás, por decirlo así, retroactivamente, e ilumina el significado de las vías que nos han conducido hasta ella. Esta interpretación plantea inevitablemente dificultades a las mentes no familiarizadas con la noción tomista de teología u olvidadas de su significado. Estos no tienen en cuenta que, aunque se trata de problemas filosóficos, en el fondo, un teólogo, como Santo Tomás de Aquino, los considera incluidos en un más alto objeto formal y los ve bajo una más alta luz.

Este puede ser el momento para recordar la comparación de Santo Tomás entre doctrina sagrada y «sentido común». Esta comparación no debe llevarse demasiado lejos. La teología es una ciencia, no un sentido. Las cinco vías no son cinco formas diferentes de conocimiento sensorial, sino cinco demostraciones racionales. Aún más, esta audaz comparación sugiere con razón una cierta analogía. Porque hablando en sentido muy general, el conocimiento teológico percibe como relacionados y mutuamente complementarios datos que la especulación filosófica conoce como inconexos e incluso como heterogéneos. El *sensus communis* no percibe sonidos ni colores, gustos ni olores; pero sí percibe sus diferencias, y al mismo tiempo, percibe estas distintas cualidades como unidas en ciertas sustancias. Una delicada, perfumada y rosada hoja puede ser un pétalo de rosa; sólo el *sensus communis* puede percibir estas cualidades sensoriales como distintas, dadas juntas en un solo objeto. De la misma forma, puesto que conoce cada prueba de la existencia de Dios bajo un más alto carácter

formal, el teólogo percibe cada una de las vías en sus diferencias filosóficas, pero al mismo tiempo las ve como diferentes determinaciones de un mismo objeto. Un pétalo de rosa no es sólo su color, o su perfume, o su delicadeza: es lo que une en sí mismo todas estas cualidades y muchas otras. Puede igualmente decirse que Dios no es sólo el Primer Motor, ni es simplemente la Primera Causa o el último fin; Dios es Aquel cuyo propio nombre incluye los precedentes, más una infinidad de otros nombres, cada uno de los cuales ha de ser captado por la consideración de algún aspecto particular de la realidad experimentada por el hombre.

NOTAS DEL CAPITULO 3

[1] 1, q. 2, a. 1, obj. 1. San Juan DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, 1, 1, 3 (PG 94, coll. 789, 793).

[2] SCG, 1, 11, 1.

[3] R. DESCARTES, *Meditations on First Philosophy*, Med. 3.

[4] 1, q. 2, a. 1, ad 1.

[5] 1, q. 2, a. 1, ad 1.

[6] 1, q. 2, a. 2.

[7] Citado en E. GILSON, *God and Philosophy* (New Haven, Yale University Press, 1941), 32.

[8] 1, q. 2, a. 2, ad 1. Cfr. 2-2, q. 2, a. 10 ad 2.

[9] 1, q. 2, a. 2, ad 1. Cfr. 2-2, q. 2, a. 4. La doctrina enseñada por este artículo no se tiene a veces en cuenta porque trata la fe en su concreta condición más que en su noción abstracta. Ello supone que «es necesario creer lo que puede probarse por la razón natural». Tres argumentos avalan esta conclusión: lo que se conoce por fe se sabe antes, más generalmente y con más certeza. Por ejemplo, la existencia de Dios puede ser creída por un niño, pero sólo puede conocerse por la metafísica, la última ciencia que un hombre es llamado a estudiar.

[10] SCG, 1, c. 4, 3.

[11] D. BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, I, q. 2, a. 2, ad 1; ed. Luis Urbano, Madrid, 1934, p. 110.

[12] *Ibídem*. La ley de la fe y la de la razón llevan a la misma verdad, la existencia de Dios, pero no la consiguen por la misma vía (bajo la misma razón formal). La luz de la fe fortalece la seguridad sobrenatural de nuestro asentimiento; la luz de la razón nos la hace ver como una especie de evidencia científica. Esta distinción elimina la objeción frecuente de que, al recurrir al razonamiento en materia de fe, la teología escolástica sustituye la débil certidumbre de la razón por la firme certidumbre de la palabra de Dios. Cuando la razón ofrece sus conclusiones como preámbulo del conocimiento sobrenatural de la fe, no se ofrecen en ningún sentido como *fundamentos* de la fe;

tales conclusiones son simplemente una especie de antecedente material de la fe.

[13] Antiguas fuentes de las cinco vías: R. ARNOU, S. J., *De Quinque Viis Sancti Thommae ad Demonstrandam Dei Existentiam apud Antiquos Graecos et arabes et Judaeos Praeformatis vel Adumbratis* (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1932). — Selección textos: J. A. BAISNÉE, S. S., «St. Thomas Aquinas' Proofs of the Existence of God Presented in their Chronological Order» *(Philosophical Studies in Honor of..., Ignatius Smith, O. P.*, Westminster, Md.: Newman Press, 1952), pp. 29-64.

El número de las cinco vías no es necesario. Su mismo orden podía haberse alterado sin alterarse el auténtico significado de la doctrina. Vid. A. R. MOTTE, O. P., *A propos des cinq voies*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 27 (1938), 577-582.

En la SCG, 1, c. 13, 1, Tomás introduce la cuarta vía expuesta en 1, 13, como «los argumentos por los que tanto filósofos como maestros cristianos han probado que Dios existe». Ni incluso expone los argumentos como suyos; ni, al menos, como de su propia invención.

Las citas de SCG se hacen de la edición de la B. A. C. *(N. del T.)*.

[14] Al menos que se indique otra cosa, las citas se hacen por la edición de la B. A. C. *(N. del T.)*.

[15] 1, q. 2, a. 3. Sobre los distintos significados de *potencia* o *potencialidad*, en Aristóteles, vid. su *Metafísica*, V. 12, y IX, 1. En el presente contexto por *potencialidad* en el ser se entiende aquello en virtud de lo cual puede ser «pasivamente cambiado por otra cosa o por ello mismo *en cuanto* otro». *The Basic Works of Aristotle*, editados con una introducción por Richard MC KEON (Nueva York, Random House, 1941), 620. El mármol es en potencia la estatua, etc.

[16] Los lazos de la primera vía con la cosmografía de su tiempo se advierten claramente en la simple versión de ellos dada en el *Compendium Theologiae*, 1, c. 3:

Observamos que cuanto se mueve es movido por otro, lo inferior por lo superior. Los elementos son movidos por cuerpos celestes, y entre los elementos mismos, el más fuerte mueve al más débil; e incluso entre los cuerpos celestes, los inferiores son movidos por los superiores. Este proceso no puede hacerse llegar hasta el infinito. Pues cuanto es movido por otro es una suerte de instrumento del primer motor. Por consiguiente, si falta un primer motor, todas las cosas que mueven serán instrumentos. Pero incluso el ignorante percibe cuán ridículo es suponer que los instrumentos son movidos sin que sean puestos en movimiento por algún agente principal. Esto sería como imaginar que cuando se construye una caja o una cama, la sierra o el hacha cumplen su función sin el carpintero. Según esto, debe haber un primer motor que está sobre todos los demás; y a este ser lo llamamos Dios.

Como es presentada aquí, esta prueba necesariamente sugiere que Tomás de Aquino interpretó la eficacia del Primer Motor como la de una causa eficiente. No así en la *Summa Theologiae*, aunque, en cierto sentido, Santo Tomás debió sentirse libre de escoger entre las dos interpretaciones.

[17] La crudeza científica de la formulación de la prueba por Maimónides es sorprendente a este respecto. No puede dejar de advertirse que arguye desde un universo finito, de forma circular, formado por un pequeño número de esferas concéntricas mantenidas en movimiento por la influencia permanente de un cuerpo astronómico

circulante alrededor del universo. Al ascender al *Primum Mobile*, Maimónides demuestra, por un argumento dialéctico, que incluso este último cuerpo astronómico debe tener una causa de su movimiento; éste es el Primer Motor Inmóvil. Vid. Moisés MAIMÓNIDES, *Guía de los perplejos*, II, 1, 149-151.

18 SCG, 1, c. 13, 3, 28 y 33-34.

19 Un curioso argumento, en SCG, 2, c. 13, 8, suena tan puramente dialéctico que su presencia causa cierta sorpresa:

Además, si dos cosas están unidas en una accidentalmente y una de ellas puede prescindir de la otra, es probable que la otra pueda prescindir también de aquélla... Luego si el motor y lo movido están juntos en un sujeto accidentalmente, y el movido está en algo sin que esté el que lo mueve, es probable que el motor se encuentre sin aquello que le mueva.

Esto está plenamente tomado del comentario de Averroes a la *Metafísica* de Aristóteles. Averroes da el argumento como usado por Alejandro de Aphrodisias: *Dixit Alexander...* (en *Metf.*, XII, Summa Secunda, 1). Tomás de Aquino pudo incluir este argumento en la larga demostración de SCG, 1, 13, precisamente porque no estaba envuelto ningún sistema particular del mundo.

20 El dominico Báñez todavía era de la opinión de que dudar de la posibilidad de una demostración racional de la existencia de Dios que fuese suficientemente segura para hacernos un deber adorarle, era una herejía. Todos los teólogos suscribirían esta conclusión. Pero Báñez añade que «si alguien dice que (la existencia de Dios) no puede ser demostrada siguiendo el método de Aristóteles, no comete un error de fe, sino en la física, o en la metafísica, y es temerario en la fe» (*Comentarios a ST*, 1, q. 2, a. 2). No hay razón para seguir a Aristóteles sino en aquello de su doctrina que es verdadero, y el mismo Tomás de Aquino no adoptó otra actitud sobre este punto. (Cfr. Pío XII, «La ciencia moderna y la existencia de Dios», en *The Church and Modern Science*, Nueva York: The America Press, 1951, p. 32): «Por ello no se trata de revisar las pruebas filosóficas, sino más bien el investigar los fundamentos filosóficos de donde proceden. No hay motivos para temer a las sorpresas. Pues la ciencia no intenta salirse de este mundo, el cual, hoy como ayer, se presenta a sí mismo en estas «cinco formas de ser», de las que la demostración filosófica de la existencia de Dios procede y de las que recibe su fuerza.»

21 La distinción entre ser y devenir fue heredada por Aristóteles de Platón. Vid. PLATÓN, *Timaeus*, 87, b. Cfr. E. GILSON, *Being and Some Philosophers* (Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949), 14.

22 Vid. nota 20.

23 Para la opinión de Averroes, vid. nota 47.

24 Esto se explica por el hecho de que un verdadero tomista encuentra difícil admitir que Tomás realmente intentó presentar la primera vía como autosuficiente y realmente distinta de la segunda. Vid. BÁÑEZ, *o. c.*, 1, 14. «Y porque el Primer Motor debe ser el Primer Eficiente (de otra forma el Primer Motor sería movido por el Primer Eficiente), por ello Tomás demostró que debe de haber un Primer Eficiente.» Pero si esto es cierto, ¿por qué no arguye directamente desde la causa eficiente del movimiento? La intención de Santo Tomás parece más bien haber sido probar que hay un Dios, primero en un universo de causas del movimiento, y luego en un universo de causas eficientes.

[25] Vid. nota 16.

[26] En el mundo físico de Aristóteles no hay causa eficiente propiamente dicha; lo que llamamos causa eficiente era para él causa del movimiento; esto es, el origen del movimiento. Bajo circunstancias relacionadas con la noción de creación, algunos teólogos musulmanes distinguieron entre la causa moviente (causa del movimiento) y la causa eficiente (causa del ser). Sobre Avicena, como testigo de ello, vid. E. GILSON, *History of Christian Philosophy in The Middle Ages*, 211. En Tomás de Aquino, las expresiones «causa moviente», «causa agente» y «causa eficiente», son generalmente equivalentes. El problema será examinado en su propio significado al tratar de la noción cristiana de causalidad.

[27] 1, q. 2, a. 3.

[28] Para un estudio de la causalidad, al que lleva este punto, vid. A. MICHOTTE, *La perception de la causalité* (2 ed., Publications Universitaires de Louvain, 1954). Esta obra ofrece la demostración científica de que la causalidad se da en la percepción sensorial. Muestra incluso *cómo* tiene lugar esta experiencia. Ver especialmente el capítulo XVII, «El origen de la noción de causalidad», págs. 251-262, donde se trata la idea de causalidad de Hume a la luz de los hechos experimentales.

[29] Vid. nota 34.

[30] Este cuidado por parte de Tomás de Aquino por evitar complicarse innecesariamente con la astronomía de Aristóteles puede haberse debido en parte al ejemplo de Moisés Maimónides. Extraordinariamente versado en los diversos sistemas del mundo, Maimónides considera el de Aristóteles lleno de dificultades y lo expresa con claridad: *Guía de perplejos*, II, 24, 196-199.

[31] La doctrina de que el número de causas intermedias carece de importancia, puesto que cualquiera que sea su número sólo cuentan como una, es plenamente desenvuelta en Avicena, *Metaphisics*, VIII, 1. El origen de la noción es, por supuesto, Aristóteles, *Phisics*, VIII, 5, 256a; pero su formulación por Avicena (siguiendo a «Eliph el joven») se presenta bajo el lenguaje de Tomás de Aquino. No puede mantenerse que el *Liber de Causis* haya influido en la formulación de la doctrina.

[32] En el esquema preferido por Avicena, tal argumentación puede reducirse a tres términos: la primera, causa eficiente, que causa y no es causada; la causa intermedia, que es ambas cosas, causante y causada; el último efecto, que no causa y es sólo causado.

[33] La segunda vía no está tomada de Aristóteles, ni de Averroes. Ninguno de estos dos filósofos llevó nunca su investigación más allá del orden de la causa del movimiento. Sin embargo, es cierto que Tomás de Aquino se ha referido a Aristóteles para una prueba tomada de la causalidad eficiente (SCG, 1, c. 13, 33); pero el pasaje correspondiente en Aristóteles (*Metafísica*, 1, a. 2, 994 a. 1) no hace mención a la causalidad eficiente. Avicena se propuso probar que debe haber una primera causa en cada una de las cuatro divisiones de causas (la cual fue la posición de Aristóteles en el texto citado); sólo que, en su propia argumentación, la causa moviente es reemplazada por una causa agente o eficiente (*Met.*, VIII, 1). Ahora bien, desde el momento en que la misma existencia está en juego, es cierto que sólo tres términos se incluyen en la argumentación. Con respecto a la existencia, todos los seres no necesarios son iguales. De aquí la observación de Avicena de que incluso aunque las causas intermedias fueran infinitas en número, contarían sólo como una, porque, en

palabras del propio Avicena, lo que está en juego no es el tamaño de la colección de efectos en cuestión, sino la existencia de una primera causa de la que depende la existencia del conjunto de la colección *quidquid est de illa collectione, causatum est ejus a quo pendet esse totius collectionis (Met.*, VIII, 1, A).

[34] Esta posición es segura contra las diversas críticas de la noción de causalidad eficiente hechas por Malebranche, Hume y sus muchos sucesores. El criticismo de Hume se dirige contra la ilusión de que podemos formar una representación mental de la clase de energía por la que la causa eficiente produce el ser de su efecto. Hume también negó que la relación de causa eficiente a efecto pueda concebirse como puramente analítica; esto es, sólo como una consecuencia de sólo el principio de contradicción. La respuesta propia de Hume es que la causalidad eficiente es una relación experimentada por la percepción sensible y explicada intelectualmente por las nociones abstractas de causa y efecto, así como por las leyes inteligibles que presiden sus relaciones en general. En cuanto a la forma en que estas leyes se formulan, debe decirse que obedece estrictamente a las exigencias del primer principio de todos los juicios; a saber, el principio de contradicción. Pero esto no significa que los efectos se deduzcan analíticamente de sus causas, de la misma forma que las consecuencias se derivan de los principios. Un principio abstracto no es una causa eficiente. Todo sucede de conformidad con las exigencias del primer principio de conocimiento (es decir, el ser y el principio de contradicción); pero sólo del primer principio de conocimiento solo nada se sigue en la realidad. El error de Kant no fue que para él la causalidad fuese conocimiento sintético, sino más bien que la causalidad fuese un juicio sintético *a priori*. Es precisamente un juicio sintético *a posteriori*, cuyos términos están sintéticamente unidos en la experiencia sensorial de la causalidad eficiente. No olvidemos que la experiencia sensible tiene su propia evidencia, y que, en su propia forma, las sensaciones mismas son principios.

[35] 1, q. 2, a. 3.

[36] Las pruebas de Avicena de la existencia de Dios *(Metaf.*, VIII, 1 y 3) consisten esencialmente en establecer que hay una causa primera en cada una de las cuatro divisiones de causas. En su último análisis, esto permite sólo dos primeros principios: primera materia (causa material) y Dios (causa eficiente, formal y final). Después de someter la causa material al poder creador de la primera causa eficiente, Duns Escoto empleará un método similar en sus demostraciones de la existencia de Dios. No hay en Avicena demostración explícita de la existencia de Dios tomada inmediatamente de lo posible y lo necesario, pero él puso la necesidad como la característica del Primer Principio. En su *Metafísica*, VIII, 4, donde muestra que *omne habens quidditatem causatum est*, Avicena suministra el material para tal argumento. Una primera elaboración de la prueba se encuentra en Dominico Gundisalvo, *De Processu Mundi* (ed. G. Bülow, 6-8). Tomás de Aquino da al argumento su más estricta formulación concebible. No obstante, su fuerza se debe más a la profunda noción de ser de la que se deriva, que a la correcta lógica de su formulación.

[37] 1, q. 2, a. 3. Aristóles, *Metaf.*, 1, a. 1, 993, b. 30; b. 25.

[38] Este es un notable ejemplo del libre empleo de una prueba de la existencia de Dios por Tomás de Aquino. Esta misma prueba aquí atribuida a San Agustín, y realmente es así. También se encuentra en SCG, 1, 13, 34, donde se introduce como un argumento «sacado

de las mismas palabras de Aristóteles». El argumento realmente es agustiniano, tanto por su origen como por su sustancia; sólo que como Santo Tomás se dirige a los gentiles, quiso vestir el argumento de San Agustín con traje aristotélico. Esto lo hace combinando dos textos de Aristóteles que se adaptan al pensamiento de San Agustín bastante libremente:

En *Metafísica*, II (1, a. 2, 993, b. 30), *Aristóteles muestra que es más verdadero lo que es más ser* (porque los principios de los seres eternos son necesariamente la eterna verdad. Porque no son sólo en tal o cual circunstancia estos principios verdaderos, ni hay nada que sea la causa de su verdad; sino que, por lo contrario, son ellos mismos causa de la verdad de las demás cosas). Pero en *Metafísica*, IV (IV, 4, 1008, b. 37), *muestra la existencia de algo supremamente verdadero partiendo del hecho de que de dos cosas una es más falsa que otra, lo que significa que una es más verdadera que la otra. Esta comparación se basa en la proximidad a lo que es absoluta y supremamente verdadero. De estos textos de Aristóteles puede luego deducirse que hay algo que es Supremamente ser. A esto le llamamos Dios.*

Nótese que el texto de *Metafísica*, IV, 4, no habla de algo supremamente verdadero (tal como Dios), sino de una verdad absolutamente correcta (si hay cuatro cosas, decir esta cifra es lo absolutamente verdadero; quien dice que son cinco está más cerca de la verdad que quien dice que son cien). En su forma modificada de la SCG, esta prueba es una versión modificada de la cuarta vía de la *Summa Theologiae*. Nada muestra mejor la fluida naturaleza de la formulación de las pruebas, aunque su unidad de estructura permanece inalterable.

39 *De Potentia*, q. 3, a. 5.

40 *Ibidem*.

41 1, q. 2, a. 3.

42 *SCG*, 1, 13, 35.

43 *De Fide Ortodoxea*, 1, 3; *PG*, 94, col. 796, CD.

44 1, q. 2, a. 3.

45 *SCG*, 1, 13, 1.

46 Cayetano ha visto bien que la vía de movimiento lleva a un primer motor, no movido, pero movible por accidente. Báñez responde que para plantear la objeción debemos tener en cuenta *una clase* de movimiento, no sólo físico, sino también espiritual, metafísico, o moral, impulsado por el deseo de algún fin más alto (*Scholastica Commentaria*, 115). Esto, por supuesto, supone que la «primera vía» deja de ser exclusivamente física. Puesto que él interpreta las cinco vías desde el punto de vista de la filosofía como tal (que no es extensivo a la certidumbre racional), Báñez llega a la conclusión de que *puesto que las demostraciones introducidas por Santo Tomás son algunas de ellas físicas, otras metafísicas y al menos una de ellas ética (a saber, la última, del gobierno del mundo, que puede adecuarse a la conducta moral), no son igualmente evidentes;* «non sunt alqualiter evidentes» (*o. c.*, 114).

No hay nada en el texto de Tomás de Aquino que justifique esta restricción. Santo Tomás admitiría que la primera vía es «más manifiesta», porque el movimiento mismo es supremamente manifiesto, pero nada manifiesta que considere la primera vía más «evidente» que la segunda o la tercera. Una explicación más sencilla podría bien ser que, desde el punto de vista de la teología, todas las vías válidas hacia Dios son igualmente válidas. Pero por supuesto hay pocas espe-

ranzas de convencer a la mayor parte de los lectores de Tomás de Aquino de que su tratamiento de los problemas filosóficos fue teológico; y persuadirlos de que, además, su tratamiento teológico de la filosofía le ha permitido perfeccionarla, es una empresa desesperada

[47] Este es el relevante pasaje de Averroes que Tomás es seguro conoció:

Et ideo impossibile est declarare aliquid abstractum esse [que exista un ser inmaterial] *nisi ex motu, et omnes aliae viae quae reputantur esse ducentes ad primum motorem esse* [a la conclusión de que hay un Primer Motor] *aequaliter sunt insufficientes, et, si essent verae, essent numeratae in Prima Philosophia. Prima enim principia impossibile est ut demonstrentur* (AVERROES, *In Metaph.*, XII, comm. 5; ed. Juntas, 1574, folio 293rC).

En consecuencia, la existencia de algo inmaterial sólo puede demostrarse por el movimiento. Todos los demás caminos que se consideran conducentes al primer motor son igualmente insuficientes. Pues si fueran verdaderos, hubieran sido enumerados en la «Filosofía Primera». En efecto, los primeros principios son indemostrables.

Después de recordar que Alejandro no sería seguido sobre este punto, Averroes vuelve a Avicena, quien parece que siguió a Alejandro. Tomás de Aquino posiblemente no tuvo noticia de esta importante controversia, pues no recordamos que haya dicho nada sobre ella. La razón puede ser que él consideraba el problema desde el punto de vista de la teología, en cuyo caso las vías tomadas de la física y de la metafísica se hacen compatibles. Esta, no obstante, es nuestra propia interpretación del hecho. En sí mismo, el hecho es independiente de ella.

La posición de Avicena no es más difícil de reconocer. Sus principales rasgos son: Demostrar la existencia de Dios por la física es imposible; sólo la metafísica puede alcanzar esta demostración. (AVICENA, *De Philosophia Prima sive de Scientia Divina*, en «Opera Omnia», 1, 1, C., Venecia, 150?) La física puede investigar la primera causa del ser en movimiento *en cuanto* en movimiento; la metafísica investiga «la primera causa de la que ser causado fluye, en cuanto ser causado, no en cuanto ser en movimiento...» (1, 2, E). Dios es, por consiguiente, investigado como *causa agens:* ahora bien, el físico entiende por estas palabras sólo la causa del movimiento, mientras que el teólogo las entiende como significado «El principio de la existencia, y su Dador; esto es, el creador del mundo» (V, 1, A).

Es fácil advertir, sobre este punto crucial, cuán lejos está Santo Tomás de Aristóteles y Averroes, y cuán cerca de la posición metafísica de Avicena.

[48] Se advertirá la ausencia del principio de causalidad *(principium causalitatis)* en la formulación de las cinco vías por Tomás de Aquino. Para él, la causalidad era un hecho dado en la experiencia de los sentidos y, en sí mismo, tan evidente como el cambio o el movimiento. Además, según él, todos los principios son reducibles al primer principio, que en el orden del juicio es el principio de contradicción. Ahora bien, tomada en sí misma, no hay nada contradictorio en la proposición: hay un ser que ni mueve ni es movido. Tal sería, de hecho, el caso si Dios libremente hubiera decidido no crear el mundo. En resu-

men, la noción de causalidad no está necesariamente relacionada con la de ser. Descartes probó la existencia de Dios sobre la base del «principio de causalidad», pero vio perfectamente claro que si se usa la causalidad como un principio para probar la existencia de Dios, no puede abandonarse este principio después de alcanzada la conclusión. El único recurso, entonces, es hacer lo que hizo Descartes; a saber, afirmar que Dios es, de algún modo, causa de Él mismo. Tomás de Aquino no suscribiría esta conclusión, pero el problema nunca se plantea en su doctrina. Para él, la causalidad no era un primer principio del intelecto, puesto que no era una propiedad del ser *en cuanto* ser:

Ahora bien, tener razón de efecto no puede convenirle al ente en cuanto tal, porque entonces todo en absoluto tendría razón de efecto, y, por tanto, en el orden de las causas habría que proceder indefinidamente, lo cual es imposible, como se dijo anteriormente (SCG, 1, 13). *Luego el ente subsistente no puede tener razón de efecto y, consiguientemente, en ningún efecto se identifican esencia y existencia* (SCG, 2, 52, 5).

[49] Si se considera cada una de las cinco vías separadamente de las demás, su interpretación es frecuentemente difícil. ¿Cómo puede concluir la primera vía en algo como lo que los cristianos llaman «Dios», si el primer motor de la conclusión no es la causa eficiente del movimiento? Pero si, por el contrario, las cinco vías se consideran como un conjunto, ¿qué diferencia hay entre la primera y la segunda vía? Aún más, si Dios es el ser necesario, causa de la existencia de todos los seres meramente posibles, ¿qué diferencia hay entre la tercera y la segunda vía? La importancia del tema puede verse en el penetrante artículo del P. GÉNY, en «Revue de Philosophie», 24 (1931), 578-586. Pleno de escrúpulos dialécticos, el P. Gény mantiene que la formulación de la tercera vía en 1, q. 2, a. 3, es menos satisfactoria que en SCG, 1, 15, 5. Ahora bien, lo que Tomás pretende probar en el último pasaje no es que hay un Dios, sino más que si se ha probado la existencia de Dios como la de un ser necesario, por la misma razón este ser necesario también es eterno. Si el P. Gény tiene razón, la prueba de la existencia de Dios es menos satisfactoria en la ST, donde Tomás intentó probarlo, que en SCG, 1, 15, 5, donde Tomás intentó probar otra cosa. Incidentalmente se ha discutido mucho sobre si la tercera vía es «aristotélica» y en qué sentido lo es. La cuarta vía, de los grados del ser, es un campo de batalla. Algunos intérpretes consideran la mejor de las cinco demostraciones, mientras otros encuentran difícil reconciliar su evidente inspiración platónica con el así llamado aristotelismo de Tomás de Aquino. En cuanto a la quinta vía, hemos visto a Báñez querer colocarla al mismo nivel que las precedentes. Este desorden intelectual hace pensar que debe adoptarse otro punto de vista con respecto a las pruebas tomistas de la existencia de Dios. Vid. *The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas,* 452, n. 41.

[50] *Ibidem,* 453, nota 49.

[51] SCG, 1, 13, 35. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa,* 1, 3 (PG, 94, 796 CD).

CAPITULO 4

APROXIMACION METAFISICA AL CONOCIMIENTO DE DIOS

Meditar es aplicar la propia mente al examen concreto y detenido de un determinado pensamiento o serie de pensamientos. La noción parece que se formó primeramente en relación con la consideración teológica de ciertas verdades sobre la divinidad particularmente elevadas y recónditas. Se aplicó también a la contemplación mental de las verdades religiosas, practicada como requisito esencial para el progreso en la vida espiritual. Es de notar que la filosofía comienza a hacer uso del término en el mismo momento en que decide cortar los lazos con la teología. Las *Meditaciones de prima philosophia* de Descartes fueron el primer ejemplo notable de investigación filosófica concebida por la mente humana sobre el modelo de la contemplación espiritual de las primeras nociones y verdades.

No obstante, esta investigación estuvo lejos de ignorar la teología escolástica. Mientras el escolasticismo sobrevivió como aproximación científica a la verdad teológica, preservó necesariamente el hábito contemplativo, familiar para las mentes acostumbradas a hacer de Dios el constante objeto de sus reflexiones. Cuando el escolasticismo degeneró en un simple método de discusión, el acento se puso sobre cierta habilidad adquirida para el uso de argumentos dialécticos, la cual, aunque útil por sí misma, invitaba

a sus estudiantes *a partir de* los primeros principios más que a *reflexionar sobre* ellos para profundizar en su interpretación. Ha llegado ahora el momento de que las mentes todavía interesadas en la adquisición de la sabiduría metafísica recuperen el significado de un fecundo método de investigación filosófica.

Una vez más se da el caso de que un teólogo pueda ayudarnos a una mejor comprensión de algunas de las características propias del conocimiento metafísico. Aparte de las pruebas tomistas de la existencia de Dios, examinadas en el capítulo precedente, se encuentran muchos pasajes en sus escritos en los que se trata de la posibilidad y naturaleza de otras aproximaciones al conocimiento de Dios. Algunos se encuentran en la *Summa Theologiae*, pocos en la *Summa Contra Gentiles*, otros en las *Cuestiones Disputadas*, e incluso en los comentarios sobre las Sagradas Escrituras. El más famoso de ellos aparece en el primer tratado del Santo, *De ente et essentia*. En resumen, pueden encontrarse en los más inesperados lugares. Algunos de ellos son mejor conocidos que los demás porque varios intérpretes de Tomás de Aquino los han usado como pruebas complementarias de la existencia de Dios. El mismo Tomás de Aquino lo ha hecho así con uno o dos de ellos. Como ha sido advertido, el que es dado como una de las «cinco vías» en la *Summa Theologiae* puede luego emplearse en otro trabajo por el Maestro como prueba de la eternidad de Dios, como una prueba de que no hay nada que no haya sido creado por Dios; en resumen, en apoyo de otras diversas conclusiones [1]. Bastante paradójicamente, la forma general de caracterizar esta clase de pasajes, es decir, de todos ellos, que es difícil saber si intentan o no probar la existencia de Dios. Como veremos, todos llevan a la conclusión de que hay algo que es lo primero en un determinado orden, y, en este aspecto al menos, se parecen a alguna de las cinco vías; pero, en una segunda consideración, se ve que se pone menos énfasis sobre la existencia de la primera causa que sobre su naturaleza. Este punto requiere una aclaración.

Una de las características de las cinco vías, tal como fueron interpretadas en el capítulo precedente, es su aparente desinterés por la exacta naturaleza de sus respectivas conclusiones. Desde el momento que la primera causa, en cuya existencia concluye una de las cinco vías, no puede posiblemente ser otra que el ser al que llamamos Dios, no se plantea otra pregunta. Esto es, nada se pregunta en ese preciso momento; pero está claro que, tarde

o temprano, la cuestión tendrá que plantearse. No puede ser indiferente saber si el nombre más exacto de Dios es el de Primer Motor, o el de Primera Causa Eficiente, o aun el de Primer Ser, Ser Necesario, o Providencia Universal del mundo. ¿Son todos estos nombres igualmente exactos para nombrar a Dios? ¿Designan todos ellos a Aquel que es primero y antes que todo lo demás? Una gran parte de la literatura dedicada a las cinco vías se ha propuesto sacar de ellas respuestas a preguntas que no intentaron resolver, y menos todavía plantear. Su único objeto era probar la existencia de un ser que, si existe, no puede ser otro que el que llamamos Dios. Puesto que todas concluyen igualmente en afirmación, las cinco vías son estrictamente equivalentes. Esto fue precisamente lo que permitió a Tomás de Aquino tomar sus diferentes filosofías sin, de momento, inquietarse por establecer su mutua compatibilidad.

Sin embargo, se convierte en un imperativo el hacerlo tan pronto como el problema de la naturaleza de Dios se trata individualizadamente.

Las vías del conocimiento de Dios, que son equivalentes en cuanto conducen a la demostración de su existencia, cesan de serlo cuando se contemplan como otras tantas vías que conducen al conocimiento de su naturaleza. Alguna de ellas puede aproximarnos más que otras a la determinación de la verdadera esencia de Dios o, para emplear la tradicional denominación del problema, del «propio nombre de Dios». Todos los pasajes en los que Tomás parece desarrollar una especie de meditación metafísica sobre la naturaleza de Dios pertenecen a estas filosóficas determinaciones de la divina esencia. No había sido demostrada todavía la existencia de Dios, y la mayor parte de ellas podían ser empleadas como pruebas de la afirmación de que hay un ser, conocido para todos como Dios, cuya real existencia está fuera de duda. Aún más, esto no es lo que se intenta probar por sus autores. Consideraciones de este tipo tienen como objeto propio responder a la pregunta: ¿qué es Dios? Desde este punto de vista, las cinco vías distan mucho de ser equivalentes[2].

El método seguido por Tomás de Aquino en el tratamiento de este problema exige una cuidadosa atención. Como él mismo entiende, el objeto de la teología es alcanzar un entendimiento y formulación científicos del objeto de la fe. Esto no puede hacerse sin acudir a los recursos suministrados por la filosofía. Pero la filosofía no es algo que pueda ser creado *ex nihilo* por el teólogo;

existe, y lo primero a hacer, si se intenta usarla como esclava de la teología, es investigar desde el doble punto de vista de su método y de sus conclusiones. Esta es la razón por la que frecuentemente, antes de definir una posición teológica, Santo Tomás procede a un examen general de las cuestiones filosóficas afectadas. Usando la historia de la filosofía como un medio para su propio fin, considera los sucesivos esfuerzos de varios filósofos (o escuelas de filosofía) para responder a un problema que pertenece al conocimiento filosófico colectivo y cuyas conclusiones están a disposición del teólogo para criticar, enderezar, completar y finalmente incorporar a su propia investigación teológica. Esta característica fundamental de la teología de Santo Tomás pasa desapercibida con demasiada frecuencia. Al concebir el progreso filosófico como acumulativo, frecuentemente concibe su propia función como la de un árbitro teológico de las doctrinas filosóficas. Por esta misma razón practica frecuentemente un especial criticismo de los datos suministrados por la historia de la filosofía. Puede también llamarse esto una historia crítica de la filosofía realizada a la luz de la revelación divina.

El principal objeto de esta clase de investigación es determinar hasta qué punto diferentes filosofías han avanzado sobre la vía de la razón, trabajando sólo con la luz natural. Esto no puede hacerse desde una visión externa. Por el contrario, el teólogo que emprende esta tarea se compromete a un complicado esfuerzo de información, de meditación filosófica y de juicio teológico. Ha de recapitular, por así decirlo, acompañándolo desde dentro, el peregrinaje de la mente humana en busca de la verdadera noción de Dios.

I. Materialismo científico

Como Santo Tomás la concebía, la historia de la filosofía es, de hecho, una filosofía de su propia historia. Para él, el orden histórico de sucesión de las doctrinas tiene su causa en el mismo modo de adquisición del conocimiento humano. Que ha habido progreso en la conquista de la verdad es un hecho. En palabras de Tomás, «los filósofos antiguos fueron descubriendo la verdad poco a poco» [3]. Esta es una lección que nuestro filósofo aprendió

de Aristóteles, quien, colocado casi en los orígenes de la investigación filosófica, ya se consideraba como beneficiario de los esfuerzos acumulados de sus predecesores.

En su *Metafísica*, Aristóteles afirma que aprender una cosa es conocer su causa primera [4]. En otras palabras, nuestro entendimiento no cesa de preguntar el «porqué» sobre alguna cosa hasta que obtiene la respuesta, más allá de la cual no hay nada más que preguntar. Este es un hecho que domina toda la discusión del problema. La ha dominado en el pasado y la domina todavía hoy. La mayor parte de los desacuerdos metafísicos son debidos no a algún defecto en la definición de las ideas, o a una argumentación inconsistente, sino más bien a los diferentes planos de la realidad sobre la que los distintos filósofos plantean sus interrogantes.

Esta misma diversidad es un hecho irreductible. Algunos metafísicos, por otra parte, rehúsan plantear ciertas cuestiones o rehúsan planteárselas en un cierto plano, más allá del cual les parece que todo es incierto. Los motivos que incitaron a los primeros filósofos a interpretar la realidad actúan todavía en nuestros días. Según Tomás de Aquino, existe un orden en la adquisición del conocimiento; de aquí, naturalmente, que los primeros filósofos encontraran más fácil detener su investigación después de los primeros pasos. Muchos de sus sucesores todavía lo hacen así. Se detienen ante la consideración de lo que Santo Tomás llamó accidentes sensibles de los cuerpos, porque el conocimiento comienza con sensaciones, y los objetos de sensaciones son precisamente cualidades sensibles, tales como color, tamaño, forma, peso y movimiento y cambio de todos los tipos. La evidencia inmediata del conocimiento sensible, su accesibilidad universal, la facilidad con que la experiencia de un hombre puede ser comparada con la de otro hombre, todo invita al filósofo a detenerse allí y no sobrepasar este plano para investigar sus posibilidades prácticamente infinitas.

Aristóteles había advertido ya que esto equivalía a informar de la realidad sólo en términos de materia. Y en verdad, si sólo existen todas estas cualidades materiales, siguiendo esta opinión, la única y universal causa es la causa material. Otra vía que lleva a la misma conclusión, es decir que la *materia* es la sustancia de todas las cosas. Y en verdad, afirmar una sustancia es suficiente para explicar sus accidentes; consecuente-

mente, considerar alguna cosa como sustancia material haría posible, tras la debida investigación, explicar sus accidentes.

Una característica bien conocida de la filosofía de Aristóteles es que, a este nivel, él mismo juzgó suficiente explicar la apariencia sensible de los cuerpos, por cualidades elementales y combinaciones de elementos cualitativamente organizados. Esta física cualitativa ha sido reemplazada, desde el siglo XVI (Francisco Bacon, Renato Descartes), por una interpretación físico-matemática del fenómeno, según la cual la cantidad se ha convertido en el principio más importante de explicación. La sorprendente fecundidad práctica del método físico-matemático ha asegurado su éxito; pero incluso desde el punto de vista propiamente especulativo, la clase de conocimiento alcanzado por este método ha resultado perfectamente ajustado a la naturaleza y carácter del entedimiento humano. La clase de conocimiento en el cual los datos de los sentidos logran un significado inteligible, como ocurre en la moderna física, proveen a la mente humana de una serie de conclusiones verificables tangible o visiblemente. Sólo el científico, en cuya mente brilla por primera vez cierta verdad sobre la naturaleza, conoce qué es saber verdaderamente. Las alegrías de los descubrimientos científicos no son las más nobles de las alegrías, porque los objetos de conocimiento científico no son los objetos más nobles concebibles, pero sobrepasan en intensidad todas las demás alegrías del conocimiento natural, porque su objeto es el más perfectamente proporcionado a la aptitud natural de la mente humana.

No es, pues, de extrañar si hoy, como en los primeros días de la especulación presocrática, muchas mentes excelentes rehúsan plantear la cuestión de la realidad más allá de la materia. No obstante, tales cuestiones deben plantearse, porque inevitablemente se plantean en todas las mentes que especulan sobre la naturaleza de forma científica. Los científicos saben bien que el progreso de la investigación científica probablemente no tendrá fin, pero ésta no es la cuestión que se plantea ahora. La investigación científica en sí misma y en sus verdaderas posibilidades es lo que aquí está en juego. La materia es un principio suficiente de explicación en tanto en cuanto su inteligibilidad se da por supuesta. Pero, ¿por qué debe darse por supuesta? El mismo movimiento que primero incitó al hombre a investigar las propiedades de las sustancias materiales le llevará inevitablemente a maravillarse de las condiciones que hacen

posible tal investigación. Todas las cosas son científicamente inteligibles para la ciencia, salvo su misma inteligibilidad.

La afinidad filosófica entre las primeras filosofías de aquellos a quienes la historia apropiadamente llama los «cosmólogos» presocráticos y la actitud del cientifismo moderno, puede advertirse en la común indiferencia por los problemas de la causalidad eficiente. «Indiferencia» no es decir bastante; «hostilidad» describiría mejor su actitud, pues si la materia se da por supuesta para explicarlo todo, la materia misma posiblemente no pueda explicarse. Para tales filósofos, cuando las preguntas no pueden ser contestadas, no deben formularse. Esta visión materialista nos lleva a ignorar en realidad todo lo que no se puede explicar en términos de sustancia material y de accidentes materiales, incluyendo la misma existencia de la sustancia material y de sus accidentes. En esta visión del mundo, dice Santo Tomás, uno está prácticamente obligado a negar que la materia tiene una causa y a despreciar totalmente los problemas de la causalidad eficiente[5].

II. La causa de las mutaciones sustanciales

Un importante avance se logró cuando, en el transcurso del tiempo, algunos filósofos elevaron sus investigaciones del plano de la causalidad material. Ellos advirtieron que incluso la sustancia material no puede ser puramente material. Una sustancia es tal por su forma sustancial. Consecuentemente, estos filósofos rehúsan explicar las transmutaciones físicas sólo por medio de accidentes de la materia; las explican mediante la presencia de formas, sucediéndose en la materia unas a otras. Naturalmente, tiene que asignarse una causa a este continuo cambio de formas en la materia, y la causa ha de ser inmaterial, como forma que es. Así, Anaxágoras designó el espíritu *(nous)* como la causa de estas transmutaciones sustanciales, una noción que, por otra parte, hace posible explicar el orden conforme al cual estos cambios de forma tienen lugar. Otros invocan otras causas. Por ejemplo, Empédocles consideró los cambios sustanciales como causados por el amor y el odio, es decir, por fuerzas de atracción y repulsión. En nuestros propios días, una opinión

similar de la realidad puede encontrarse en algunas aventuradas, pero frecuentemente sugestivas, teorías metacientíficas que adscriben a alguna energía transfísica la sucesión de formas naturales en el mundo. Mientras que el materialismo dialéctico marxista podría servir para ilustrar el cientifismo materialista, las diversas formas de evolucionismo (desde Spencer a Bergson y Theilhard de Chardin) pueden ser consideradas como equivalentes de la doctrina presocrática de Anaxágoras y Empédocles.

Comparadas con el materialismo, tales posiciones suponen considerables avances para una completa explicación de la realidad. Cualquier principio que elijan están obligados a concebirlo como causa, e incluso como causa universal de todas las transmutaciones sustanciales que tienen lugar en el mundo. Esto es particularmente claro en el caso de doctrinas modernas tales como la de la «evolución emergente», la de la «evolución creadora» y en las diversas formas de «vitalismo», cuyo propósito último es explicar el cambio físico, incluida su aparente intencionalidad, mediante una sola causa universal.

No obstante, la limitación de este segundo punto de vista es evidente. Por impresionante que pueda ser este punto de vista universal del cambio natural, se detiene ante la explicación del devenir sustancial; es decir, ante la generación y corrupción de las sustancias, así como ante el orden según el cual tienen lugar estos cambios. Se despreocupan del problema último de la causa del ser de estas sustancias. En el pensamiento de Tomás de Aquino, un signo seguro de que una doctrina no supera el problema del cambio sustancial es el que no explique la existencia de la materia misma.

Este es un punto importante a tener en cuenta al evaluar ciertas interpretaciones modernas de la evolución universal que se consideran a sí mismas o como fácilmente reconciliables con la teología cristiana, o incluso como teologías cristianas formuladas científicamente. Todas estas concepciones del mundo presuponen una realidad dada cuyas mutaciones explican, pero para cuya existencia no tienen explicación. Esta observación no significa que las hipótesis cósmicas formuladas por ciertos científicos al final de sus especulaciones propiamente científicas carezcan de valor. No es éste el caso. Tales extrapolaciones científicas son mantenidas frecuentemente para orientar la especulación experimental. En cuanto al metafísico, e incluso al teólogo, siempre estará dispuesto a oír lo que la ciencia contemporánea

tenga que decir relativo al universo, cuyo conocimiento es el único punto de partida válido para su búsqueda de Dios.

Es literalmente cierto que el sorprendente progreso alcanzado por las ciencias desde los tiempos de Copérnico y Galileo ha enriquecido a los filósofos con un campo de reflexión metafísica incomparablemente mejor que el universo bastante simplificado de los griegos. Aún más, mientras se mueva dentro de los límites de un universo *dado*, la reflexión filosófica no ha alcanzado todavía el nivel de conocimiento metafísico. La observación hecha sobre este punto por Tomás de Aquino es de decisiva importancia. La ciencia trata de los seres en cuanto *tal y tal* ser; la metafísica los trata como entes.

III. La causa del ser

Con Platón, Aristóteles y sus sucesores, la filosofía cruzó el umbral en busca de la primera causa de la realidad. Por encima de la causa de las mutaciones accidentales y de las mutaciones sustanciales, estos filósofos elevaron sus consideraciones a la causa de los seres *en cuanto* seres; esto es, a la causa en virtud de la cual *son*. Tenemos aquí una excelente oportunidad para observar al filósofo cristiano en su tarea. Entre todas las doctrinas que podría escoger por considerarlas útiles para su propio trabajo, Tomás de Aquino escoge sólo aquellas que se proponen descubrir la Primera Causa del ser como tal. Platón, Aristóteles y sus sucesores merecen ser destacados en una particular consideración, porque la última conclusión de sus filosofías fue que existe una causa de la totalidad del ser. Aquí puede advertirse un nuevo progreso en el planteamiento del problema. Todos sabemos lo que es el ser, al menos de forma empírica, y podríamos intentar una suerte de explicación verbal de su noción; pero penetrar en su profundidad ha llevado mucho tiempo a los metafísicos; de hecho, ha llevado muchas centurias, y aún hoy no todas las mentes están igualmente preparadas para captar su significado último. La historia de la filosofía nos ayudará en nuestro esfuerzo filosófico situándonos, bajo la forma concreta de doctrinas actualmente existentes, ante tres momentos decisivos de esta búsqueda metafísica de Dios.

A. ***Ser y unidad***

El nombre de Platón figura en esta meditación como símbolo. No invita a un estudio arqueológico de las obras del padre de la filosofía occidental, sino que, por el contrario, señala una dirección para la reflexión a seguir. Dentro de la riqueza de temas filosóficos acumulados en los escritos de Platón, no hay ninguno más característico de su pensamiento que la noción de «unidad». Haber identificado su significado e importancia como un problema, significó para nosotros un legado superior a una simple definición. El papel jugado por la unidad en el pensamiento humano es eternamente problemático. Puesto que está implicado en el mismo uso de la mente, el hombre no puede pensar, conocer o hablar sin actuar como si esta noción no tuviera secreto para él; cuando en realidad es la más desconocida. La diferencia entre el metafísico y los demás hombres no consiste en conocer la respuesta a la adivinanza, sino en que aquél tiene el valor intelectual de enfrentarse con la adivinanza.

El nombre de Platón evoca inmediatamente la doctrina de las Ideas. La función de estos arquetipos es, sobre todo, explicar una desconcertante característica de los objetos conocidos por la experiencia sensible. Son múltiples sin ser simple multiplicidad. El lenguaje mismo atestigua esta verdad. Por su naturaleza, los nombres designan objetos individuales, pero al mismo tiempo son virtualmente capaces de designar un ilimitado número de otros individuos más o menos similares al primero. La misma estructura del lenguaje plantea así el problema de la relación entre lo uno y lo múltiple. Ello muestra que la realidad experimentada es, de hecho, una multiplicidad asequible como una unidad. La respuesta de Platón al problema fue que la multiplicidad individual participa en la unidad de un arquetipo que es inmaterial, inmutable, y único, y que también sirve como su Idea común. Porque participan en ella, lo individual puede ser designado por ese nombre (todos los «hombres» participan en la Idea de «hombre»), pero porque sólo participan, sin ser ella, los individuales sólo son imitaciones imperfectas de su Idea. Son imperfectas y por consiguiente imitaciones múltiples de su unidad[6].

La grandeza de Platón se advierte mejor al considerar el hecho de que, habiendo propuesto esta respuesta al problema, fue el primero en argüir contra ella y mostrar que estaba plena de toda clase de dificultades. «Refutar» la doctrina platónica de las Ideas es juego de niños. Cualquier principiante en filosofía puede hacerlo; sólo que si lo hace, sus posibilidades de progresar en el estudio de la sabiduría filosófica son escasas. Pues siempre se fracasa al contemplar cómo la Idea de Hombre puede ser participada por los hombres, ya que para esta participación, un hombre individual debe, al mismo tiempo, ser poseído de la completa naturaleza humana (para ser completamente hombre) y poseer sólo parte de ella (para ser *un* hombre). Platón mismo ha señalado esta dificultad mostrando que, siendo así, lo que es uno habría de ser múltiple, y lo que es múltiple habría de ser uno. A pesar de sus propias objeciones a su propia doctrina, Platón nunca renunció a ella, ni hubiera podido hacerlo fácilmente; ni en verdad podemos hacerlo nosotros, porque, de hecho, la realidad es exactamente así.

Las interminables discusiones relativas al problema de los «universales» no tienen otro significado. Dar nombre a una cosa es señalarla como perteneciente a una clase de cosas similares, todas igualmente designadas con el mismo nombre. ¿Qué es, entonces, el «universal»? Si es una cosa, ha de ser singular, en cuyo caso no puede ser participada, pero si es simplemente una propiedad de los nombres, ¿cómo es que las mismas cosas también tienen nombre? ¿Qué hay en su propia estructura ontológica que hace posible aplicar a las cosas nombres ajustados a algunas de ellas, aunque posiblemente no se ajusten a otras? No nos preocupan ahora los respectivos méritos de las varias respuestas dadas al problema de los universales; lo que nos importa es la permanencia del problema mismo. En un último análisis, aun después de escoger la que parece la mejor respuesta (es decir, un «realismo moderado»), todavía nos enfrentamos con una conclusión que, hasta donde se nos alcanza, nos aproxima a la verdad, pero cuyo último significado no percibimos claramente. Si la especie «hombre», uno mismo, es múltiple en cuanto presente en muchas individualidades, ¿qué significa para «el hombre» ser uno? Si ello es participar en la misma naturaleza, noción, o definición, ¿qué es para cada individuo «participar»? Ha habido grandes filósofos que han dicho que las formas particulares participan en la naturaleza de una

especie cuando se parecen a ella, o, lo que es igual, se parecen unas a otras. Pero de nuevo surge la pregunta: ¿qué es parecido, o semejanza, si ello no es lo que hace a una pluralidad de objetos ser uno? Cuando todo se ha dicho y hecho, el misterio permanece poco menos velado que al comienzo, porque está en el límite del mismo núcleo de la realidad. Esto es así siempre que está en juego el ser *en cuanto* ser; apenas hemos tocado la periferia cuando ya se hace sentir la presencia del misterio. Ello es tan inherente por naturaleza a la misma posibilidad de conocimiento tomado en su forma más simple, que nos sale al paso en la mera aprehensión de cualquier objeto singular. *Un* objeto es *un solo* objeto; es decir, es un objeto que es *único*. Esto no quiere decir que necesariamente sea un objeto simple. Ello significa que la primera condición para que sea un objeto es que sea asequible como si fuera simple, por un acto de sencilla aprehensión. Para un objeto ser dos objetos equivaldría a no ser ninguno. Ser a la vez hombre y árbol, o dos hombres diferentes y dos árboles diferentes, es no ser ni hombre ni árbol; es no ser nada en absoluto, excepto, por supuesto, una monstruosa o poética ficción de la mente. Esta es la verdad fundamental expresada por Leibniz en su conocida fórmula: es una misma cosa *ser* un ser y ser *uno* [7].

Tomás de Aquino acertó en su interpretación del platonismo, y lo que no pudo comprobar en los diálogos de Platón pudo al menos observarlo en los posteriores trabajos del neoplatonismo, directa o indirectamente inspirado por Plotino.

Lo que se discute en el neoplatonismo es un problema planteado por Platón, pero ya dejado por él sin respuesta. Si para una cosa ser es ser una, ¿no es la unidad la verdadera raíz o causa del ser? La importancia del tema es evidente. Si se responde afirmativamente, la consecuencia será que el ser no es el primer principio ni en la realidad ni en el entendimiento. Antes que el ser y de mayor importancia, dignidad y eficacia será, pues, el Uno, trascendiendo al ser en perfección, generándole y manteniendo su trascendencia. Plotino, Proclo, el desconocido autor del *Liber de Causis* (una obra neoplatónica sobre la cual estimó Tomás de Aquino que merecía escribir un importante comentario), todos han llevado la lógica de la posición a su última implicación, la cual es que el ser mismo fluye de un no-ser trascendente, secreto e innegable, del que, considerado en sí mismo, sólo puede decirse que es el Uno.

Por supuesto que existen dificultades. Si todo cuanto es, es sólo en cuanto participa de la unidad, ¿cómo es posible la multiplicidad? Según tal opinión, el ser fluye de un «one-knows-not-what», del que nada puede decirse, excepto que es un no-ser. Pero si el ser comienza sólo después del Uno, y supeditado a él, ¿cómo puede ser parte de la unidad si el mismo Uno, por su parte, no es tal unidad? Estas clásicas dificultades no lo son sólo de terminología; más bien son propias del objeto primario del conocimiento humano. Meditar sobre ellas no es perder el tiempo. Por el contrario, existe la posibilidad de descubrir algo nuevo o de mejorar el grado de verdad, aun dentro de la aprehensión del principio primero y evidente por sí mismo del conocimiento humano. La metafísica es esencialmente una reflexión sobre los primeros principios. Lleva años comprenderlo, de la misma forma que Aristóteles y Santo Tomás están de acuerdo en que ha costado muchos siglos de reflexión acumulada hasta que la humanidad pudo darse cuenta de su significado.

¿Qué debe hacerse ante estas dificultades? La más sabia actitud es esperar y ver. A dondequiera que se mire, el ser es inconcebible sin referencia directa a la unidad. Cualquiera que sean las dificultades que puedan encontrarse al definir su naturaleza, sus relaciones están fuera de duda. Entonces tenemos que afirmar sin lugar a dudas que, en un sentido o en otro, el ser fluye del Uno, puesto que, por su naturaleza, la unidad precede a la multiplicidad. Esta no puede ser la última respuesta a la pregunta: ¿qué es Dios?, pero es parte de la respuesta. La primera causa del ser debe ser necesariamente una causa singular. En efecto, cuando algo pertenece en común a una pluralidad de objetos diferentes, su presencia en ellos no puede explicarse por lo que hay en estos objetos de diferente. Ahora bien, el ser se encuentra como algo común a todo lo que es; y aunque en todas y cada cosa tiene su propia forma de ser, las cosas no pueden recibir su ser de ellas mismas; deben recibirlo de otra causa: «y este parece ser el argumento de Platón, para quien la multiplicidad debía ser precedida por una cierta unidad, no sólo en los números, sino también en la naturaleza de las cosas» [8].

B. *Ser y perfección*

El nombre de Aristóteles trae a la mente un mundo de sustancias cambiantes, cuya generación y corrupción se suceden perpetuamente la una a la otra la pura actualización del Pensamiento que se piensa a Sí mismo. Este es, de hecho, el sistema del mundo presupuesto para la validez de la primera de las cinco vías, que pone a Dios como un Primer Motor Inmóvil. Tomás de Aquino ha preferido resueltamente el mundo de Aristóteles al de Platón, y su elección fue de decisiva importancia. Platón estuvo interesado en descubrir los más altos principios de inteligibilidad; es decir, las supremas nociones, a cuya luz pudiere ser entendida por la mente humana la naturaleza de la realidad. ¿Cómo deberíamos entender la realidad (*ousia*, entidad) para hacerla comprensible? En Aristóteles el problema del ser tiene precedencia sobre el de su inteligibilidad. Por tratar siempre de sustancias, Aristóteles estuvo principalmente interesado en explicar cómo unas sustancias podían ser, operar, actuar, sobre otras, y a la inversa, ser actuadas y causadas por otras realmente existentes. Las filosofías de Platón y Aristóteles representan, en su generalidad, las dos principales actitudes que la mente humana puede adoptar con respecto a la realidad.

Entender la razón de la elección hecha por Tomás de Aquino es, ya en sí mismo, entender qué fue lo que tanto le interesó en la filosofía de Aristóteles. La razón es simple. Nada importa realmente a un cristiano excepto Dios, y según Tomás de Aquino lo entiende, Dios es la perfección absoluta, no meramente de la verdad o de la inteligibilidad, sino del Ser. Puesto que el mundo de su propia teología necesariamente había de ser un sistema de relaciones, no entre principios de inteligibilidad y sus participantes (Ideas y especies), sino entre seres (Dios y criaturas), Santo Tomás naturalmente debió sentirse atraído hacia el universo aristotélico; por consiguiente, él lo adoptó, pero no sin someterlo primero a dos radicales modificaciones. Primero, de acuerdo con Avicena, interpretó el mundo aristotélico de las causas del movimiento como un sistema de relaciones de causas eficientes y efectos. Efectivamente, este cambio le permitió sustituir el Dios de la Escritura por el Primer Motor de Aristóteles.

En segundo lugar, ello permitió a Santo Tomás dar su plena fuerza al principio sentado por Aristóteles según el cual, cuando en un cierto género hay grados de perfección, el más perfecto en el género es la causa del menos perfecto. Lo que Aristóteles tenía en la mente era una jerarquía de sustancias o de cualidades determinadas por sus formas; en la mente de Tomás de Aquino, los grados aristotélicos de perfección fueron concebidos a un mismo tiempo en términos de causalidad formal y eficiente.

Una señal clara de que Tomás de Aquino está pensando con categorías aristotélicas de aproximación a Dios (revisadas en un sentido tomista), es el uso que hace de un ejemplo tomado de Aristóteles. Ya nos lo hemos encontrado en la exposición de la cuarta vía. Para aclarar que el supremo grado en un género es la causa de todos en ese género, Tomás cita la observación de Aristóteles del «fuego, que tiene el máximo calor, es causa de todo lo caliente» [9]. Lo que aquí Tomás de Aquino llama fuego es el elemento fuego, el cual siendo fuego en su misma esencia, es necesariamente calor absoluto y la causa de todo calor. Por supuesto, esta física cualitativa ha dejado de ser válida, pero el hecho carece de importancia, puesto que en cualquier caso ningún ejemplo físico puede expresar adecuadamente una verdad metafísica. El punto que se nos quiere hacer entender es que, en cualquier orden de realidad, las palabras «más» y «menos» siempre se refieren a grados de perfección en el ser.

Si la contemplamos más de cerca, esta segunda consideración del ser parece fundirse con la primera. Al nivel del ser sustancial se plantea la misma cuestión ya abordada con relación a lo uno y lo múltiple. Esto es tan cierto que en la *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino asocia estrechamente estas dos aproximaciones al conocimiento del Ser Supremo: «Por esto afirmó Platón que es necesario suponer la unidad antes de toda multitud, y Aristóteles dice que lo que es por excelencia ente y por excelencia verdadero, es la causa de todo ente y de todo lo verdadero» [10]. Ante una variedad de bienes desiguales, nos sorprende cómo la perfección, que en sí misma es una y total, puede ser participada en diversos grados por varios seres. La respuesta es que las cosas son más o menos perfectas, más o menos perfectos los seres, en la medida en que participan en el ser absolutamente perfecto. Ahora bien, «participar en», es «ser causado» por, «porque si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser causado en él por aquél a quien con-

viene esencialmente»[11]. Así, la pluralidad de seres parciales conocidos por la experiencia sugiere irremisiblemente que su causa es el mismo Ser. De esta forma, Dios se convierte para nosotros en nuestra consideración metafísica, en el Ser Primero por el cual son causadas todas las cosas, cuyos diversos grados de perfección son diversos grados de participación en el ser.

Parece evidente que, en lugar de acentuar las divergencias entre estas dos primeras aproximaciones metafísicas a la naturaleza de Dios, Tomás de Aquino intente mostrarlas como dos vías convergentes. Dios es uno, origen de lo mucho; Dios es también ser, causa de todo ser, y puesto que ser es perfección, Dios es perfección absoluta, causa de todos los mayores o menores grados de perfección que se observan en la realidad. Está claro, por lo demás, que la segunda aproximación es más profunda que la primera, la cual sigue la vía de lo uno y lo múltiple. Si ser es lo que nosotros somos más tarde, la metafísica de Aristóteles nos aproxima más que la de Platón. No obstante, esta no es razón para que abandonemos a Platón y rehusemos seguir su línea hasta donde nos lleve. Estas posiciones se excluyen mutuamente sólo desde el limitado punto de vista de la metafísica, pero el teólogo ve el fin hacia el que se dirigen y que ninguna puede alcanzar plenamente, porque permanece más allá de los límites de su común dominio.

Tampoco es la aproximación aristotélica la más profunda posible, pues ¿qué significa la palabra «ser»? Ha de hacerse un análisis más profundo *dentro* de la noción de ser.

C) *Ser y existencia*

Hasta ahora, la idea que ha guiado nuestra investigación no ha sido el deseo de explicar la realidad por medio de una multiplicidad de causas. Por el contrario, puesto que unidad y ser son convertibles, no hemos intentado salir del ser. La misma observación es aplicable a la tercera aproximación a la naturaleza de Dios que le es ofrecida por una tercera guía filosófica; después de Platón y Aristóteles, Tomás acude a Avicena: después de dos paganos, un mahometano. ¿Y por qué no? Tomás de Aquino no les consulta sobre la verdad de la revelación divina. Su única intención es aprender de ellos lo que la filosofía tiene que decir

sobre el objeto de la teología natural, encontrando a Avicena en la misma línea de investigación que Platón y Aristóteles, en la línea de sus grandes predecesores.

La naturaleza compleja de la filosofía de Avicena nos ayuda a entender esta situación. Notable filósofo, también musulmán, Avicena se encontró frente a un considerable cuerpo de especulación teológica musulmana, cuya influencia sobre su propio pensamiento denunció repetidamente Averroes. Toscamente hablando puede calificarse la filosofía de Avicena como filosofía musulmana. Este carácter de su doctrina explica por qué, en algunos puntos importantes, la filosofía de Avicena servía mejor a las necesidades de una teología cristiana que, por ejemplo, la doctrina de Averroes, tan riguroso en apartar de la filosofía toda noción de origen religioso.

Avicena fue uno de los primeros filósofos en comprobar la significación para la filosofía de la noción de creación, y en advertir lo que suponía el reconocimiento de un nuevo tipo de causalidad. En la doctrina de Aristóteles la producción de unos seres por otro fue atribuida a la acción del movimiento actuando sobre cosas movidas. En este aspecto, la causa del movimiento *(causa movens)* fue la característica causa aristotélica; actuaba impartiendo a la materia varios movimientos, cuyo último efecto era la producción de un nuevo ser. Avicena advirtió claramente que, debido a la doctrina de la creación, los teólogos, de hecho, aceptaban una noción diferente de causalidad. Sin negar la causalidad por vía de moción, están obligados a distinguir la clase de causalidad cuyo efecto es no simplemente movimiento, sino el verdadero ser del efecto producido. Ellos la llaman causalidad eficiente. Por consiguiente, distinguen entre la «causa del movimiento», la cual produce un ser al producir la moción requerida para su generación, y la «causa eficiente», cuyo efecto es la propia existencia de la cosa causada. De aquí, pues, que la noción primaria de «existencia» permanecerá inseparable de la noción de «ser real».

Hasta qué punto Avicena ha llevado adelante su propio análisis de la noción de causalidad creadora es un punto a decidir por los historiadores de la filosofía. En cierto grado, él la impulsó lo suficiente como para obligar a sus sucesores a tomar en cuenta la noción de «existencia». El propio Tomás de Aquino lo hizo así con tan cuidadosa seriedad que, como veremos, su propia metafísica descansa en última instancia sobre ella. Entre los datos

de la experiencia sensorial, la información más evidente que puede lograrse sobre las cosas es lo que ellas son. Decir que son y que tienen una realidad, o existencia real, es decir lo mismo. Pero la pluralidad de existencias particulares plantea el mismo problema que una pluralidad de seres o de sustancias. La existencia propia de cada cosa es sólo una existencia particular; no existe en virtud de sí misma, y por lo tanto no es existencia real en sí misma. Esto es como decir que toda y cada existencia particular es una participación de un ser singular, existente por sí mismo, que es la existencia misma y ninguna otra. Esta noción permanecerá en el centro de nuestra investigación. No hay necesidad, por consiguiente, de que procedamos ahora a una aclaración más completa de su significado. Lo aceptamos, simplemente, y esto limita por sí mismo lo que entendemos por existencia real. En esta línea, Tomás dice:

> *...hay que admitir o poner un ser que es realmente su propio ser; y esto se demuestra probando que hay un Ser Primero, el cual es Acto Puro, en el que no se da ninguna clase de composición. Por eso es necesario que todos los demás seres, que no son su propio ser, existan en virtud de este único Ser, de forma que posean el ser por modo de participación. Este es el argumento de Avicena* [12].

Con esta noción, nuestro entendimiento alcanza los últimos límites del dominio abierto a la exploración metafísica. Esta es la razón por la que los filósofos, aunque normalmente están de acuerdo en que el ser es el primer principio del conocimiento humano, frecuentemente disienten en cuanto a la naturaleza del ser. ¿Es el ser la existencia? ¿O es la existencia, siendo la causa de lo que el ser realmente es? Esta y otras cuestiones similares se han planteado una y otra vez, y no puede decirse que, ni siquiera de parte de los escolásticos, se hayan recibido respuestas unánimemente aceptadas. No hay que extrañarse; puesto que sabemos que existe un Dios, y si Dios es pura existencia real, nuestra propia noción de existencia necesariamente retiene algo de la ardiente evidencia de su objeto. Naturalmente conocida por todos los hombres, la noción de ser se parece a una de esas luces cuya cegadora intensidad hace imposible discernir con claridad cualquier cosa cerca, dentro o detrás de ella [13].

Un nuevo campo de investigación metafísica se ofrece aquí a

nuestras pesquisas. Antes de ser cualquier cosa, los objetos de la experiencia sensorial son existentes. Su única causa común posible, en cuanto existentes, es, por consiguiente, la Existencia. ¿Pero qué es la existencia? Tomás dice que es lo que, siendo absolutamente inmóvil y más perfecto, es también absolutamente simple; en resumen, un ser que es para sí mismo su propio ser. ¿Cómo puede concebirse esto?

NOTAS DEL CAPITULO 4

[1] Entre los pasajes que pueden citarse relativos al planteamiento de este problema son particularmente importantes los siguientes: *De Ente et Essentia,* IV; ST, 1, q. 44, a. 2; *De Potentia,* 93, a 5; *In Joannis Evangelium,* proemium.

[2] Por ejemplo, entre las pruebas de la existencia de Dios hay una particularmente clara *(prima et manifestior via),* la primera, tomada del movimiento. Es más evidente, porque todos *ven* el movimiento o lo *sienten.* En su *In Joannis Evangelium* (proemium), escrito entre 1269 y 1272 —es decir, ya casi al final de su vida—, Tomás de Aquino comenta la «contemplación» de San Juan. Su intención no es demostrar la existencia de Dios, sino mostrar cómo el entendimiento puede venir por algún conocimiento de la naturaleza de Dios. Santo Tomás recuerda las cuatro formas *(modi)* por las que «los antiguos filósofos» han acertado a conocer a Dios. Alguno de ellos lo ha hecho mediante la consideración del gobierno del mundo por Dios, y ésta es la vía más eficaz *(et haec est via efficacissima).* Ciertamente, la conclusión inmediata de la primera vía limita con la *existencia* de un Primer Motor, pero la consideración de intencionalidad abre mucho más amplias posibilidades inmediatas a la meditación del filósofo sobre la *naturaleza* de Dios. La glorificación bíblica de Dios en sus obras ilustra bien la riqueza infinita de este tema de meditación.

[3] 1, q. 44, a. 2.

[4] *Metaf.,* 1, 3, 983, a. 25-26.

[5] *De Potentia,* q. 3, a. 5.

[6] En la mente de Tomás de Aquino el nombre de Platón evoca inmediatamente la idea de participación, que ocupa un lugar central también en el tomismo. Sólo que, en la doctrina de Platón, la participación es entendida en términos de causalidad formal, mientras que en Tomás de Aquino la participación se refiere en última instancia a la causalidad eficiente. Esta transposición ha hecho posible a Tomás de Aquino asimilar la noción agustiniana de verdad. No hay prueba agustiniana de la existencia de Dios por vía de verdad en Tomás de Aquino, pero en el tomismo hay sitio para una completa contemplación agustiniana de Dios. Vid.: *Exposición sobre el Evangelio de San Juan* (proemium):

Alguien llegó al conocimiento de Dios partiendo de la incomprensibilidad de la verdad. Toda verdad que nuestro intelecto puede al-

canzar es finita, pues, según San Agustín, todo lo que es conocido se hace finito por la comprensión del cognoscente. Ahora bien, si se ha hecho finito, ha sido determinado y particularizado. Consecuentemente, la primera y suprema verdad que está sobre todo entendimiento debe ser incomprensible e infinito, y ésta es Dios.

7 LEIBNIZ, *Correspondance avec Arnauld,* lettre XX (París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1957), 164-165: «... Yo considero un axioma esta *proposición* idéntica a sí misma, distinta sólo por el acento: *lo que no es verdaderamente un ser no es verdaderamente otro ser* (165).

8 *De Potentia,* q. 3, a. 6.

9 1, q. 2, a. 3: *Quarta via;* q. 44, a. 1; *De Potentia,* q. 3, a. 5: *Secunda ratio.* — ARISTÓTELES, *Metaf.,* 1, a. 1, 993. b. 25.

10 1, q. 44, a. 1; SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei,* VII, c. 4 (PL, 41, col. 231).

11 1, q. 44, a. 1.

12 AVICENA, *Metaf.,* VIII, 7, y IX, 6.

13 La verdadera naturaleza de esta consideración metafísica (y teológica) de la noción de Dios concebido como su pura existencia es claramente advertida por el lugar que ocupa en el prólogo de la *Exposición del Evangelio de San Juan.* Al comentar la «contemplación» de San Juan, Santo Tomás resume toda la materia en estas concisas líneas:

Puesto que todas las cosas que son participan de la existencia (esse) *y son seres por participación, es necesario que exista, en la cima de todas las cosas, algo que existe por su propia esencia* (aliquid... quod sit ipsum esse per suam essentiam), *así que Su esencia es Su existencia* (id est quod sua essentia sit suum esse); *y esto es Dios, quien es la más suficiente, la más digna y la más perfecta causa de todo ser, de la que todo lo que es participa en ser.*

Una vez más es visible el esquema común: participación, causalidad, Causa. Pero tales pasajes no deben entenderse (por ejemplo, en el amplio desarrollo de *Sobre el ser y la esencia,* IV, tr. A. Maurer, 46-47) como demostraciones de la existencia de Dios. La existencia real es evidentemente dada en la experiencia sensible, pero la misma existencia *(ipsum esse)* no es perceptible por los sentidos como lo son el movimiento y el ser. De hecho, su realidad ha sido no advertida o negada por los filósofos con mucha frecuencia, aun entre los escolásticos. Después de demostrar que existe un Dios, aún queda un largo camino antes de alcanzar esta suprema noción metafísica: un ser cuya misma esencia es *ser.* Los críticos que denuncian los defectos de esta argumentación, considerada como una prueba de la existencia de Dios, denuncian sencillamente su propia errónea interpretación de ella.

CAPITULO 5

LA ESENCIA DE DIOS

En relación con el conocimiento por el hombre de la esencia de Dios, nada comparable en claridad y perfección de estilo filosófico a los dos primeros artículos de la cuestión sobre el tratado de Boecio *De Trinitate*[1]. Al explicar su doctrina se pregunta uno a veces si no sería mejor copiar literalmente el texto del mismo Santo Tomás. La única justificación para proceder de otra forma es el deseo de acentuar los puntos esenciales de una doctrina, por otra parte perfectamente clara, presentada por su autor en una formulación perfecta.

I. ¿PUEDE LA *MENTE HUMANA ALCANZAR* EL CONOCIMIENTO DE DIOS?

Al preguntar si la mente humana puede alcanzar algún conocimiento de la esencia o naturaleza de Dios, es oportuno que determinemos primero la aptitud natural del hombre para conocer.

Sobre este punto concreto, Santo Tomás examinó previamente la doctrina de la iluminación divina atribuida a San Agustín. No

nos compete decidir si Agustín realmente enseñó tal doctrina. Todavía menos nos interesa valorar el grado de fidelidad logrado por los «agustinianos» del siglo XIII al explicar la posición de su maestro sobre este punto. Tomás de Aquino no estuvo interesado en primer lugar en criticar la posición de Agustín, mucho menos en refutarla. Por el contrario, prefirió apartarse de seguir su línea para corregir algunas diferencias reales o de otra clase que parecían surgir entre su propia doctrina y la de Agustín. Lo que Santo Tomás quería examinar no era a un hombre o a una escuela, sino una posición filosófica. Precisamente Tomás de Aquino fue opuesto a la tesis de que, para conocer la verdad, la luz natural del entendimiento necesita ser ayudada por la iluminación de la luz divina. Otras doctrinas además de la de Agustín podrían citarse en apoyo de tal opinión. Siempre que un filósofo concibe el conocimiento intelectual como una luz más o menos directa, de ideas inteligibles, tiene tendencia a hacernos ver la verdad a la luz de estas Ideas más que a la de nuestro propio intelecto. Entonces se plantean necesariamente algunas dificultades, particularmente en relación a nuestro conocimiento de Dios. Santo Tomás quiso evitarlas.

El conocimiento es el resultado de una acción ejercida sobre nosotros por algún objeto. Al conocer un objeto somos impresionados por él de una u otra forma. En este sentido se dice del conocimiento que es una «pasión», en el significado primario de esta palabra, esto es, un estado provocado por la acción ejercida sobre nosotros por un objeto.

En el caso del conocimiento sensorial, esto es absolutamente cierto. Como facultades cognoscitivas, los sentidos son esencialmente pasivos. La vista y el oído no pueden sentir o experimentar nada, al menos que reciban impresiones de unos objetos. Por el contrario, el conocimiento intelectual parece requerir una doble facultad. Primero, una pasiva, similar a la de los sentidos, pues si nada actúa sobre él, el intelecto carece de objeto que conocer; y luego, una potencia activa que haga posible al intelecto combinar y distinguir sus propios conceptos después que los ha formado, y hacerlo de forma activa, por así decirlo, a discreción. Ello es algo que sólo puede tener lugar bajo el impacto de una percepción sensible; el entendimiento ha de abstraer de ella la idea inteligible. Sufrimos percepciones sensibles y recibimos sus imágenes; pero formamos nociones abstractas o conceptos. Por esta razón, el intelecto mismo se divide en dos potencias distin-

tas: es activo en cuanto que produce principios inteligibles, mediante los que forma nociones abstractas por un acto propio (y por ello se llama «intelecto agente»); es pasivo en cuanto que recibe los principios inteligibles o especies de las nociones abstractas producidas por su propia facultad activa (por lo que se le llama «intelecto posible»).

En el siglo XIII la relación entre estas dos distintas potencias intelectuales fue ampliamente discutida en las escuelas. Algunos teólogos, siguiendo al filósofo musulmán Avicena, mantenían que únicamente el intelecto posible era una potencia del alma humana; según ellos, el intelecto agente era una sustancia intelectual separada, esto es, una especie de ángel. Consecuentemente, tales filósofos y teólogos mantenían que nuestro conocimiento de la verdad es causado en nosotros no por nuestro propio intelecto, sino por una luz que recibe de arriba y desde fuera, causada por esa sustancia separada, el intelecto agente.

Tomás de Aquino siempre se opuso a esta doctrina por dos razones, una filosófica y otra religiosa. Al hablar como teólogo versado en las doctrinas de los filósofos, particularmente en la del Filósofo, Santo Tomás de Aquino siempre mantuvo, contra toda evidencia, que Aristóteles consideraba a cada hombre dotado de un propio intelecto agente. Sobre este punto, por otra parte, la enseñanza de la Escritura favorece visiblemente a la de la filosofía aristotélica. Está escrito en los *Salmos*, 4, 7: *La luz de Tu faz serena, Oh Señor, ha brillado sobre nosotros* *.

La Escritura dice *ha brillado sobre nosotros*, no que *brilla sobre* nosotros desde fuera. La luz por la que sabemos está en nosotros es verdaderamente nuestra.

Esta conjunción de una doble autoridad, humana y divina, impresiona por sí misma, pero la razón apoya la posición de Aristóteles interpretado por Tomás de Aquino. Puede discutirse el significado auténtico de la doctrina de Aristóteles sobre el intelecto humano; en lo que no cabe discusión es en cuanto a su significado para Tomás de Aquino. Cualquiera que pueda haber sido la opinión personal de Aristóteles sobre la cuestión, la de Tomás de Aquino tiene su fundamento propio. Su última justificación, desde el punto de vista de la razón, es que todos los seres naturales están dotados de principios y potencias causales para rea-

* Se ha traducido aquí según el texto inglés. Cfr. traducción y nota de Nacar-Colunga, *Sagrada Biblia*, B. A. C., Madrid, 1949 (750). *(N. del T.)*

lizar sus propias operaciones. Esta es una especie de evidencia primaria. Pues si un ser no está dotado de la potencia requerida para la realización de una determinada operación, esta operación no corresponde a ese ser. En el caso presente, si la luz intelectual por la que el hombre conoce no es verdaderamente la propia de un intelecto, entonces no puede decirse que el conocimiento intelectual sea su propio conocimiento y la verdad que conoce sea su propia verdad. Ahora bien, el conocimiento intelectual es un hecho, y ello puede observarse en cada uno de nosotros. Es completamente arbitrario suponer que no poseemos la potencia requerida para realizar las operaciones que realmente realizamos. En otras palabras, puesto que el hombre es un ser de la naturaleza y la intelección es una operación natural, no hay razón para suponer que esta operación es realizada en el hombre por alguien distinto a él mismo. De aquí la conclusión de Tomás de Aquino:

> *Puesto que las demás potencias activas de la naturaleza, junto con las correspondientes potencias pasivas, son suficientes para explicar las operaciones naturales, así también, puesto que tiene en sí misma potencias pasiva y activa, el alma está suficientemente dotada para percibir la verdad*[2].

Cada afirmación concreta en la doctrina de Tomás de Aquino debe ser entendida en el conjunto de su visión general del mundo. En este caso se nos invita a situar al hombre en el lugar que le pertenece en una visión naturalista de la naturaleza. Un teólogo no está facultado bajo ningún concepto a atribuir al hombre operaciones que excedan las facultades de la naturaleza humana. El hombre conoce alguna verdad; si no le es posible conocer esta verdad por potencias que no son verdaderamente suyas propias, entonces hay que decir que el conocimiento verdadero no es naturalmente accesible al hombre. Esto sería una especie de escepticismo universalizado. Pero si, por el contrario, pensamos que al hombre le es naturalmente posible llegar a un conocimiento verdadero, entonces hay que admitir que lo hace a la luz de un intelecto suyo propio, siendo él realmente la causa de su propio conocimiento de la verdad.

Esta conclusión da al traste con todas las doctrinas según las cuales el verdadero conocimiento requiere una especie de suplemento de luz, sobreañadida por Dios a la luz natural que nos dio

al crear nuestros intelectos. Pero esta posición impone sus propias limitaciones. Nuestro intelecto es un ser finito y sus potencias son finitas. Si bien es suficiente para producir sus propios efectos, no lo es para producir cualquier efecto que exceda sus límites. Esto significa que el alma humana es capaz de alcanzar un conocimiento verdadero en el orden de la verdad natural, pero no puede alcanzar conocimiento superior sin recibir alguna nueva potencia que supere la natural.

Hay, por consiguiente, dos órdenes de conocimiento verdadero. En primer lugar, las verdades cognoscibles a la luz del intelecto agente, tales como los principios naturalmente conocidos a la mente humana con sus consecuencias posibles o necesarias. Esto constituye el cuerpo de conocimientos naturales, reales o posibles. Ninguna luz inteligible adicional se requiere para esta clase de conocimiento; la luz natural innata del intelecto es suficiente para alcanzarlo. Hay, no obstante, ciertas verdades a las cuales no alcanza la potencia de entendimiento del intelecto. Estas son las verdades de fe, que exceden al alcance del intelecto. Tales son también el futuro contingente y verdades similares, las cuales dependen de causas libres o contingentes y no son susceptibles de predicción racional. La mente humana no puede saber estas cosas al menos que sea iluminada por una nueva luz superior a su luz natural.

Es un hecho conocido el que muchos teólogos tienen cierta dificultad de admitir esta posición, porque parece conceder a la mente humana, al menos en el campo del conocimiento natural, una excesiva independencia con respecto a su Creador. Otros, por el contrario, aplauden tal posición porque parece asegurar la completa autonomía de la mente humana con respecto a Dios, tanto en el ser como en la función. Pero ninguna de estas dos actitudes opuestas se apoya en un tomismo genuino. Por el contrario, ambas están equivocadas por la misma razón; a saber, porque los seres naturales son todos naturaleza creada. Como naturalezas, deben estar equipados con todas las potencias naturales requeridas para la perfección de sus esencias; como creados, son y actúan sólo en virtud de la operación divina en ellos. Este punto será exhaustivamente analizado más adelante. Por ahora es suficiente observar que, en orden a ser lo que es, una naturaleza creada necesita ser, al mismo tiempo, naturaleza y ser creado, cuya preservación depende de la continuación de la misma eficiencia por la que ha sido creado. Consecuentemente, además

de la operación por la que Él ha instituido la naturaleza de las cosas, atribuyendo a cada una sus propias formas y sus propias potencias operativas, Dios está todavía ejecutando en las cosas la obra de su providencia, dirigiendo y moviendo las potencias de todas ellas a sus propios actos. En este sentido, el conjunto de la creación está sujeto al gobierno de Dios de la misma forma que las herramientas están sujetas a la libre decisión de un obrero [3]. No obstante, puesto que la creación y la conservación de la naturaleza sólo hace ser y permanecer naturaleza, nuestra conclusión general sería que la mente humana depende de la operación divina en su conocimiento de la verdad, pero que no necesita nueva iluminación por parte de Dios para conocer las cosas naturales. En tales casos nuestra mente sólo necesita ser movida y dirigida por su creador. Por otra parte, hay verdades sobrenaturales a las que nuestra mente no puede conocer sin una luz adicional tal como la de la revelación divina.

El impacto de esta doctrina en el problema del conocimiento de Dios por parte del hombre es de suprema importancia. Pues el conocimiento natural de Dios no puede exceder lo que puede ser conocido sobre el través de la esencia de las cosas materiales, que son los objetos proporcionados a nuestra propia potencia cognoscitiva. En palabras de Tomás, «en esta vida, nuestro intelecto tiene una determinada relación con las formas abstraídas de sus sensaciones» [4]. Tales objetos son finitos. Consecuentemente, ningún conocimiento natural así formado por la mente humana puede representar a Dios; su esencia inmaterial no puede alcanzarse por medio de abstracciones de las cosas materiales. Hablando en términos generales, no hay datos materiales de los que posiblemente pueda abstraerse el conocimiento de un objeto puramente inmateriales. Además, puesto que todos los objetos naturalmente cognoscibles por el hombre son finitos, ningún conocimiento de ellos obtenido por medio de abstracción de lo sensible puede posiblemente representar un ser infinito, tal como la esencia de Dios. En otras palabras, el doble hecho de que el conocimiento humano haya de ser abstraído partiendo de los sentidos, y de que trate sólo con objetos finitos, hace imposible alcanzar la verdadera esencia de Dios, tal como es conocida por los bienaventurados.

Puesto que conocer a Dios *por Su esencia* no es naturalmente posible para el hombre, el único conocimiento de Dios asequible para nosotros es la clase de conocimiento que se obtiene cuando

una forma determinada se conoce por sus efectos. Algunos pertenecen al mismo orden que la potencia causal por la que son producidos; son sus iguales. Pero al conocer efectos de esta clase, es posible conocer completamente las potencias y naturaleza de sus causas. Pero hay otras clases de efectos; a saber, aquellos que carecen de esta igualdad con la potencia de sus causas. Partiendo de tales efectos, la mente humana no puede comprender ni la potencia de su causa eficiente ni, consecuentemente, su esencia. Lo único que puede conocerse de tal causa, partiendo de tales efectos, es que existe. Ahora bien, esto precisamente es lo que sucede en el caso de nuestro conocimiento de Dios. Puesto que todos los efectos de Dios son distintos a su causa, lo único que podemos saber de Él es que existe. Ni su potencia ni su esencia nos son naturalmente cognoscibles.

Esta ha sido una posición eminentemente tradicional. La sorpresa que causa hoy a algunos teólogos se debe principalmente a la dificultad que encuentran para comprender su verdadero significado.

Uno de los obstáculos a superar es el error de que si lo único que podemos saber de Dios es que existe, no hay ningún camino para avanzar en el conocimiento de la divinidad. Pero no es así. En el caso de efectos distintos a sus causas, nuestro conocimiento de la causa progresa según va siendo mejor conocida la relación del efecto con la causa.

Este progreso se realiza de tres maneras distintas. En primer lugar, se realiza conforme conocemos mejor la eficacia de la causa en la producción de sus efectos. En el caso de Dios, conocerle como el creador de sus efectos ciertamente es conocerle mucho mejor que viéndole sólo como el motor o la causa final del mundo. Un segundo progreso se realiza si investigamos sobre Dios como la causa de efectos más, más y más altos. Por ejemplo, conocer a Dios como la causa de las sustancias intelectuales es conocerlo mejor que contemplarle sólo como la causa de las sustancias materiales. Hasta qué punto puede esto hacernos progresar en nuestro conocimiento de Dios, ha sido visto en el capítulo precedente. Si sólo conocemos a Dios como el ordenador de seres materiales, sabemos que es una mente suprema; si lo conocemos como causa de todas las sustancias como su Primer Motor, sabemos que Dios es sustancia, la primera y suprema entidad; pero si conocemos a Dios como la primera causa de todo lo existente, entonces sabemos que Él mismo es el primer y Supremo Exis-

tente. No obstante, todo esto no nos dice *lo que* Dios es; sólo nos dice *que existe*. Ahora bien, sabemos de Él que es la causa de la existencia; pero lo que no sabemos es la verdadera naturaleza de tal causa. La tercera forma en que el entendimiento humano puede progresar en su conocimiento de Dios, como causa, es la progresiva eliminación de nuestras ilusiones sobre la verdadera naturaleza de tal conocimiento. Ello consiste en conocer a Dios como más y más distinto y lejano de todo lo que aparece en Sus efectos. Esto es lo que Dionisio dice en *De divinis nominibus*: Dios es conocido, como la causa de todas las cosas, trascendiéndolas y siendo lejano a ellas [5].

Tal es la forma tomista de la doctrina tradicional de la «ignorancia instruida». Esta no tiene nada en común con la inercia pasiva de un entendimiento que renuncia a toda esperanza de alcanzar su objeto. Por el contrario, conociendo como conoce su propia naturaleza y la de su objeto, la teología negativa de Tomás de Aquino es un esfuerzo enérgico y eminentemente positivo de la mente frente al auto-engaño de los que pretenden conocer la esencia de su más alto objeto. La teología negativa es una lucha sin descanso, librada por el intelecto humano contra la siempre recurrente ilusión de que, a pesar de todo lo que se ha dicho en contra, el hombre tiene cierta noción positiva, por limitada que pueda ser, de *lo que* realmente es la esencia de Dios. Todo se rebela en el intelecto del hombre contra esta actitud. No es natural al hombre ocuparse acerca de objetos para asegurar que *no* los conoce. Aunque sepa que no puede creer en imágenes al concebir objetos inmateriales, el intelecto confía al menos en que estas imágenes dirigirán su investigación hacia una verdad más profunda; habitualmente no consideramos nuestras representaciones mentales como enemigos a los que derrotar, sino más bien como colaboradores que nos ayudan en la búsqueda de la verdad.

No sucede así aquí: En completo acuerdo con el misticismo más radicalmente falto de imágenes que jamás existió, el de San Bernardo de Claraval, Tomás de Aquino nos invita a trascender toda representación y descripción figurativa de Dios. Si podemos imaginar lo que algo es, entonces Dios está más allá de esto; si podemos lograr la definición de alguna cosa determinada, esto no es todavía Dios[6]. No es suficiente haber dicho esto sólo una vez; el propósito de la doctrina de Tomás de Aquino sobre este punto crucial es invitarnos a una especie de ascética intelectual

calculada para librar nuestros intelectos del engaño de que sabemos *lo que* es Dios. Esto requiere tal esfuerzo de nuestra parte, que son necesarios la gracia de Dios y los dones del Espíritu Santo para ayudar al intelecto en este su más elevado entender. No es que debamos esperar de Dios la revelación de alguna nueva noción; aquí se requiere la gracia de Dios, no para añadir algo a nuestro conocimiento, sino más bien para darnos la fuerza para adquirir nesciencia y conservarla después, en lugar de recaer continuamente en imágenes engañosas del Ser infinito [6].

El significado de esta doctrina ha de aprenderlo cada cual por sí mismo. No es necesario repetir indefinidamente algo que el mismo Santo Tomás ha repetido tan frecuentemente, sin de alguna forma cambiar nuestra actitud natural con respecto al problema de nuestro conocimiento de Dios. Ni nada lo cambiará nunca. Cuando todo está dicho y hecho, debemos continuar enseñando a otros lo que Dios es, lo que sabemos (¡después de todo!) de la esencia de Dios. Quizás nosotros mismos encontremos duro admitir plenamente que la cima del conocimiento humano de Dios es saber lo que no sabemos. Este es el momento para volver a Tomás de Aquino y meditar ampliamente sobre el significado de fórmulas que no podría haber escrito sin haber dedicado primero al problema la plena atención que exige. Por lo menos aquí hay uno de ellos, el que más merece nuestra atención entre todas las cosas que Tomás quiso hacernos comprender sobre este punto:

> *Ellos dicen que, al alcanzar el límite de nuestro conocimiento, conocemos a Dios como desconocido, porque nuestra mente hace su máximo progreso en el conocimiento cuando sabe que la esencia de Dios está sobre todo lo que ella puede aprender en esta vida; y de esta forma, aunque lo que Dios es, permanece desconocido, que existe, es, no obstante, conocido* [7].

Este es el espíritu con que debe abordarse la impresionante serie de capítulos dedicados por la *Summa* a la progresiva determinación de lo que un metafísico debe decir respecto a la naturaleza de Dios. Tales como son, estos capítulos constituyen la demostración más perfecta de la teología negativa jamás dada por un teólogo escolástico; pero lo que debe ser particularmente advertido es la naturaleza eminentemente positiva de este esfuerzo intelectual que progresivamente nos lleva a la conclusión de que Dios *no* es como ningún otro ser dado en la experiencia

humana, elevándolo finalmente sobre todo lo que pueda ser visto, imaginado o esencialmente concebido.

II. La simplicidad de Dios

De lo que precede se deduce que para el intelecto humano saber lo que es Dios consiste principalmente en determinar progresivamente lo que Dios no es. A esto lo llama Tomás de Aquino «usar la vía de remoción».

En cierto sentido, esta es la vía que ya seguimos para determinar la naturaleza de los seres cuyas esencias nos son conocidas. En primer lugar les damos un género, que nos hace conocer qué son en general; como cuando, por ejemplo, decimos que el hombre es un animal, después añadimos al género una diferencia para mostrar que el hombre *no* es como muchas otras especies de animales; a saber, todas las de los animales irracionales. Aquí, no obstante, el caso es diferente. Al definir al hombre, podemos partir de la noción de un determinado género; al definir a Dios, no hay género de cuya noción podamos partir, puesto que Dios no incluye en su noción especies que participen en la naturaleza común de la divinidad. Por otra parte, al definir al hombre podemos añadir al género «animal» una diferencia positiva, «racional». Tenemos una noción positiva de lo que son la razón y el conocimiento racional. En el caso de Dios, por el contrario, de la misma forma que no podemos partir de un género, así tampoco podemos determinarlo añadiéndole alguna diferencia positiva. La consecuencia de esta situación es que progresivamente habremos de determinar un área, dentro de la cual podamos encontrar una positiva noción de Dios; y la única forma para determinar esta área consiste en acumular diferencias negativas, cada una de las cuales dirá una de las cosas que Dios no es. El resultado final necesariamente será negativo y, por consiguiente, imperfecto, pues no nos dirá lo que Dios es en Sí mismo. Al mismo tiempo será un verdadero conocimiento de Dios, puesto que nos hará conocerlo «como distinto de todos los demás seres». Tomás de Aquino nunca variará sobre estos dos puntos: hablando de la Sustancia divina «no podemos alcanzarla conociendo *qué es*. Sin embargo, podemos alcanzar alguna noticia conociendo *qué no es*» [8].

En dos lugares de la obra de Tomás de Aquino, en la *Summa Contra Gentiles* y en la *Summa Theologiae*, podemos seguir cómo tuvo lugar paso a paso su propia aproximación a la noción particular de ser que permanece en el centro de su concepción metafísica de la realidad.

En la *Summa Contra Gentiles*, partiendo de la demostración de la existencia de Dios como el primer motor absolutamente inmutable, procede directamente a una progresiva determinación de la noción de Dios. Este método le ofrece una doble ventaja. Parte de la noción aristotélica de Dios, que los filósofos aceptarían, mientras que al mismo tiempo incorporaban inmediatamente la noción agustiniana de Dios, que por tanto tiempo había sido familiar a los teólogos cristianos. Pues, en verdad, decir que Dios es absolutamente inmutable o inmóvil, y decir que es inmutabilidad y eternidad, es decir, una misma cosa. En consecuencia, siguiendo la vía de la progresiva remoción, Santo Tomás establece sucesivamente que Dios no ha tenido ni principio ni fin, que en Dios no hay potencia pasiva, ni materia, nada violento, antinatural o corporal. Después, en la *Summa Contra Gentiles*, I, capítulo 21, se prueba que Dios es su propia esencia y, finalmente, en el capítulo 22, que en Dios se identifican la existencia y la esencia. Esta conclusión, de importancia decisiva para la determinación de la noción tomista de ser, establece que hay un ser que existe en sí mismo, y en ningún otro; así que conociendo lo que Dios es, estamos seguros de conocer lo que el puro ser realmente es. El método seguido por Tomás de Aquino en la *Summa Contra Gentiles* consistió en la eliminación sucesiva de todos los tipos de composición imaginables.

Considerado desde el punto de vista de la historia, este desarrollo por vía de remoción no añade nada a la noción tradicionalmente recibida del Dios cristiano; esto ocurre, al menos, con el capítulo 21. Sería fácil acumular textos en los cuales San Agustín había ya establecido la equivalencia de las nociones de Dios, de ser, inmutabilidad y eternidad. Además, San Agustín ha usado expresamente estas nociones filosóficas para facilitar la interpretación del pasaje del *Exodo* (3, 13-14) en el que, preguntado por Moisés por su nombre, Dios mismo declaró que su nombre propio era EL QUE ES. Un breve pasaje del tratado *Sobre la doctrina cristiana* es suficiente para establecer la identidad de las nociones de ser y de inmutabilidad en su teología: «Él, suprema y primariamente, es quien es completamente inmutable, y aquel a quien ha

sido perfectamente posible decir: YO SOY EL QUE SOY, y: así responderás a los hijos de Israel: EL QUE ES me manda a vosotros.» En cuanto a la equivalencia de inmutabilidad y esencia, o entidad, el texto decisivo se encuentra en *De civitate Dei.*

> «*Pues indudablemente es* sustancia, *o, si es mejor llamarle de esa forma, Dios es esa* esencia *a la que los griegos llaman* OUSIA. *Pues del mismo modo que de "sapere" (saber) se formó* "sapientia" *(sabiduría), y como* scientia *viene de* scire, *de ese mismo modo, de* esse *(ser) se formó* essentia *(esencia).* Y *ciertamente quien es más que quien dijo a su siervo Moisés:* YO SOY EL QUE SOY, *y dirás a los hijos de Israel:* EL QUE ES, *me envió a vosotros*»[9].

Tomás de Aquino no habría podido avanzar siguiendo la vía de la esencia; es decir, suponiendo que las nociones de ser, esencia y entidad, son idénticas. Pero precisamente él inicia una nueva vía en el mismo momento en que pasa del capítulo 21 al 22. Por último, Tomás de Aquino procedió a una mayor reducción, removiendo de Dios cualquier distinción entre esencia y lo que él habitualmente llama el *esse* de Dios. De este *esse* sabemos muy poco al principio, excepto que en Dios es a lo que ha de ser reducida la entidad o esencia *(essentia)* o naturaleza *(quiditas).* En otras palabras, sabemos de *esse* que es aquello de lo que la esencia de Dios no es distinta.

Al traducir *esse* al castellano *, el uso de la palabra «ente» es casi inevitable, pero no es completamente satisfactoria, porque la traducción normal para *esse* es *ser,* mientras *ente* es una derivación del latín *ens.* De aquí que al usar *ente* como equivalente de *esse,* debemos recordar que, como Tomás de Aquino ha probado en el capítulo 21, Dios no es distinto de su esencia, la existencia *(esse)* ahora no puede ser de nuevo la esencia. En realidad no es el nombre de algo; en las mismas palabras de Tomás de Aquino es «el nombre de un acto». Así, pues, si la esencia de Dios no fuera su *esse,* Dios no sería su propia esencia; no sería por sí mismo; sería en virtud de su participación en el verdadero *esse,* que no sería su misma esencia. Este argumento introduce una radical distinción entre Dios, cuya esencia es su

* El autor plantea el caso de la traducción al inglés. El caso es el mismo. *(N. del T.)*

propio ser, y otros entes, que sólo son porque sus respectivas esencias *tienen* cada una un ente que no *son* ellas. Evidentemente el propósito y alcance del desarrollo dialéctico completo son identificar a Dios con el mismo acto sin el cual la misma entidad *(essentia)* no sería. Decir que Dios es simple significa que es el Acto Puro de Ser. Este decisivo capítulo culmina naturalmente en la bien conocida conclusión:

> *Moisés aprendió del Señor esta sublime verdad. Cuando le preguntó: «Si los hijos de Israel me dicen cuál es Su nombre, ¿qué voy a responderles?», díjole el Señor: «Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel:* El que es *me manda a vosotros»* (Ex 3, 13-14); *haciendo ver que su nombre propio es* EL QUE ES. *Pero todo nombre está impuesto para dar a entender la naturaleza y esencia de una cosa. Queda, pues, que la misma existencia divina es su esencia o naturaleza* [10].

A la misma conclusión se llega en la *Summa Theologiae* siguiendo un método metafísico más breve y más brusco. La conclusión de la segunda cuestión de la *Summa* es que Dios existe. La de la tercera cuestión es que Dios es absolutamente simple porque en Él esencia y existencia son lo mismo. Procede como si esta conclusión preliminar fuese la puerta de entrada a la teología cristiana. Y ciertamente su importancia difícilmente puede exagerarse; puesto que el objeto de la teología es Dios, todas y cada una de las conclusiones establecidas por los teólogos deben quedar afectadas necesariamente por esta inicial noción de Dios.

El primer paso para llegar a esta conclusión es la prueba de que Dios no es un cuerpo. Estrictamente hablando, esta es una verdad conocida por el simple creyente, puesto que está escrito en el *Evangelio de San Juan* (4, 24): *Dios es espíritu.* Pero precisamente el objeto de la teología es facilitar para la fe el entendimiento de lo que cree y, sobre este punto, recurriendo a la argumentación filosófica, el teólogo puede establecer esta verdad por tres vías.

Lo puede hacer, primero, partiendo de la primera de las cinco vías para probar la existencia de Dios, la cual prueba que «Dios es el Primer Motor, El inmovido». Pero a ningún cuerpo es posible moverse al menos que sea movido, como puede probarse en todas las diferentes clases de movimiento. En efecto, la conclusión de que ninguna cosa material pueda ser la causa de su mismo movi-

miento está incluido en la misma formulación de la «primacía vía». Por tanto, el «primer motor no movido por otro» que todos entendemos ser Dios, no es cuerpo.

En segundo lugar, a la misma conclusión puede llegarse partiendo de la tercera vía, la cual prueba que Dios es el Primer Ser. Para probar esta conclusión, Tomás de Aquino recurre a una de las nociones más profundas de su metafísica; a saber, la primacía del acto sobre la potencia. Prácticamente todos los teólogos escolásticos hacen uso de la división del ser en acto y en potencia, pero algunos entienden que esto significa que el ser es siempre o acto o potencia, o una combinación de ambos conforme a una proporción determinada. La posición de Tomás de Aquino es que, hablando en términos absolutos, ser es acto. Todo lo que es, es acto en cuanto es. Incluso la potencia es ser en alguna forma, o de otro modo, siendo nada no puede ser potencia, sólo en la medida que es no nada la potencia participa en la naturaleza del ser y por consiguiente de la actualidad. Esto implica que, si hay un primer ser, tal ser debe preceder a toda potencia (de otra forma, si fuera posterior a la potencia, tal ser no sería el primero); por consiguiente, el primer ser debe necesariamente ser acto puro, libre de toda potencialidad. Esta conclusión excluye la posibilidad de que Dios sea un cuerpo, pues los cuerpos son continuos en el espacio; como tales son divisibles hasta lo infinito, y el ser posible dividirlos, realmente o con la imaginación, equivale a estar en potencia con respecto a su divisibilidad. Por consiguiente, es imposible que Dios sea un cuerpo.

A la misma conclusión puede también llegarse por otro método, a partir de la cuarta vía, la cual, sobre la base de la gradación que se encuentra en las cosas, ha establecido que Dios «es el más noble de los seres». Pues si es cierto que los cuerpos no son los más nobles de los seres, Dios no puede ser cuerpo. Que los cuerpos no son los más nobles de los seres es obvio, pues algunos de ellos son animados mientras otros son inanimados. Ahora bien, ser animado es más noble que ser inanimado, y puesto que algunos cuerpos no están animados, la animación depende de algo cuya naturaleza no es la de un cuerpo. A este algo le llamamos alma, y su naturaleza es distinta, y más noble, que la del cuerpo que anima. Por tanto, Dios no puede ser cuerpo.

Esta conclusión elimina de la noción de Dios la composición material de partes, pero al mismo tiempo elimina implícitamente otra composición, la sustancial de materia y forma. Ser un cuerpo

es estar compuesto de materia determinada por dimensiones cuantitativas, las cuales son una forma; pero se ha probado que Dios no es cuerpo, luego no puede estar compuesto de materia y forma [11]. Lo importante de esta segunda conclusión es que al elegir entre las nociones de materia y forma para designar a Dios, lo colocaremos al lado de la forma y lo consideraremos como una forma completamente inmaterial. En primer lugar, hemos visto que Dios es acto puro; una forma puede ser acto puro; en tanto que la materia siempre implica potencialidad. En segundo lugar, la materia debe su bondad y perfección a la forma, y, puesto que Dios es primer y supremo bien, no puede haber en Él nada que sólo participe en la bondad. Tercero, «todo agente obra en virtud de su forma (porque la forma está junto al acto) y como ha sido demostrado (por la vía segunda) que Dios es la primera causa eficiente», es por esencia su forma, y no compuesto de materia y forma [12].

Esto nos lleva a enfrentarnos con la más pura de las nociones metafísicas. Supongamos que Dios es pura forma, ¿qué clase de forma puede ser Dios?

Entre los objetos de la experiencia sensible, la forma es aquello por lo que una cosa es lo que es. Por ejemplo, en un hombre hay un objeto supuesto *(suppositum)* —es decir, aquello que es el hombre—, y hay una forma, esencia, o naturaleza —es decir, su «humanidad»—. Ahora bien, todas las cosas de las que derivamos nuestro conocimiento, de hecho, son compuestas. Están compuestas de un sujeto supuesto *(suppositum)* y de la esencia o naturaleza que las hace ser un sujeto específicamente determinado por su forma. Esto sería aplicable a Dios, si se dijera que, de la misma forma que el hombre es hombre debido a la naturaleza o esencia de la humanidad, Dios es Dios debido a la esencia o naturaleza de su divinidad.

Al negar en Dios esta composición, el teólogo entra en los dominios de una verdad que no es representable por el entendimiento humano. Puesto que todos los seres empíricamente conocidos por nosotros son compuestos, nos es imposible concebir algo verdaderamente simple. Si hemos de hablar de tal cosa, tenemos que recurrir al único lenguaje a nuestra disposición, el cual se adapta a los seres compuestos, pero no a los simples. Esto hacemos cuando al tener que hablar de Dios lo describimos como un ser que es Dios en virtud de su naturaleza o esencia divinas,

su deidad. Mas entonces debemos corregir nuestro léxico porque en Dios esencia o naturaleza es lo mismo que Dios.

En este punto la teología de Tomás de Aquino sigue la línea definida por Boecio y seguida por muchos teólogos posteriores, por ejemplo, Gilberto de Poitiers. Boecio había distinguido claramente en cada sustancia aquello que es *(id quod est)*, o sujeto subsistente, y aquello por lo que es *(quo est)*; es decir, la esencia o naturaleza. La razón de esta distinción era que, en las cosas compuestas de materia y forma, el sujeto supuesto *(suppositum)* comprende elementos que no están incluidos en las naturalezas o esencias de tales cosas. Por ejemplo, en un hombre, el sujeto incluye una determinada materia individual con los accidentes individuantes que le hacen ser tal hombre individual, ninguno de los cuales están incluidos en la naturaleza o esencia del hombre en general. En palabras del propio Santo Tomás: «por esto, ni esta carne ni estos huesos determinados, ni los accidentes que los acompañan entran en la definición de *humanidad*, y, sin embargo, se incluyan en el *hombre* concreto. Por tanto, el hombre concreto tiene en sí algo que no tiene la humanidad», es decir, su individuante determinación. Para concluir, si Dios es una forma, no puede ser concebido como un ser individualizado por la materia, sino como un ser individualizado por sí mismo, como lo son, necesariamente, todas las formas puras. De aquí que si Dios es forma pura, no *tiene* su deidad, *es* su deidad. En Él, *lo que es* y *lo que Él es* son idénticos.

Por supuesto, esta conclusión está expuesta por la Escritura. La relación entre Dios y deidad es la misma que entre un ser viviente y la vida. Pero la Escritura no dice que Dios *tenga* vida, sino que *es* la vida: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (Ioh 14, 6). Así, pues, Dios *es* la misma deidad, su misma vida, y todo lo que pueda predicarse de Él [13].

Ahora alcanzamos, en la *Summa Theologiae*, el punto que corresponde exactamente al paso del capítulo 21 al capítulo 22 en el primer libro de la *Summa Contra Gentiles*. «Paso» es quizás palabra más exacta que «transición». Pues al pasar de *Summa* I, q. 3, a. 4, a I, q. 3, a. 5, saltamos del mundo metafísico de Boecio al de Tomás de Aquino, sin avisar. La nueva cuestión es: «¿Esencia y existencia *(esse)* son lo mismo en Dios?» La pregunta es inteligible, al menos en un sentido; a saber, que entendamos el significado de la palabra *esse* en la doctrina de Tomás de Aquino. Una de las principales dificultades de la doctrina es que el único

caso en que la palabra tiene la plenitud de su significado es cuando propiamente se aplica a la existencia de Dios, o mejor al ser que Dios es.

La conclusión sentada en la *Summa* I, q. 3, a. 3, representa el punto culminante en los logros de la especulación teológica cristiana: un Dios que es ser puro inmaterial, forma subsistente por sí mismo, y, más precisamente, forma subsistente cuya esencia *es ser la misma deidad*. Lo que ahora nos preguntamos es si podemos ir más allá de la esencia, la naturaleza, o la forma. Es exacto que Dios es la deidad; pero ello no es toda la verdad. Y nos sería posible sospechar lo que realmente es la completa verdad, pues cuando Moisés preguntó a Dios por su nombre, la respuesta no fue: Yo soy mi propia deidad; la respuesta fue: *Yo soy EL QUE ES*. La completa verdad, por consiguiente, sería que «lo que subsiste en Dios es su ser» [14].

¿Qué significado tiene en el contexto la palabra «ser»? Puesto que Tomás de Aquino nos invita a traspasar el grado de la esencia, la palabra necesariamente ha de significar aquello que en el ser no es la esencia. Tomás de Aquino da por supuesto, en estas palabras, que existe realmente tal cosa. La decisión es revolucionaria en la historia de la metafísica. ¿Hay en el ser algo situado más allá de la realidad de lo que en ella es? ¿Es cierto que ser real implica existencia? ¿Pero qué es existencia, después de todo, sino esencia misma puesta en realidad actual por la eficacia de alguna causa? Si se pregunta a Dios, ¿no es su existencia la de una realidad perfecta de una esencia subsistente por sí misma? Colocar a Dios como la perfección de la entidad misma parece a muchas mentes una aproximación suficiente al ser cuya esencia en cualquier caso excede nuestro alcance. Ellos no advierten que añada nada a la afirmación de su realidad que por encima y sobre el ser supremamente real exista.

Tomás de Aquino, no obstante, establece esta decisiva posición en tres vías. En la primera, parte de la noción de Dios, concebido como la primera causa eficiente, cuya existencia ha sido demostrada por la segunda de las cinco vías. Se desarrolla como sigue. Si la esencia de Dios no es su propia existencia *(esse)*, entonces su ser debe tener una causa. Esta causa puede ser interna o externa. Para ser interna tendría que ser uno o algunos de los principios esenciales de Dios mismo; pero esto no puede ser, pues ser causado por los propios principios internos es ser causado por uno mismo; esto realmente no es ser causado. Por otra

parte, la causa de la existencia de Dios no podría ser externa: no puede haber causa de la Primera Causa. Concretamente, Dios es su propio *esse*, su propio acto de ser.

Una segunda razón en favor de esta posición se extrae de la perfecta actualidad de Dios. Dios es acto puro. Pero la última noción no es la de acto, sino la de existencia: «La existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza.» Este importante principio, que tendremos muchas ocasiones de investigar, significa nada menos que la absoluta primacía de la existencia y de la noción de existencia. Ninguna esencia ni naturaleza tiene realidad alguna excepto en tanto en cuanto pueda decirse de ella que existe. Como el mismo Santo Tomás expone: «no habría bondad o humanidad actual si de hecho no existiesen»[15]; o dicho más simplemente, no hay término medio entre ser una existencia o no ser nada. Por consiguiente, en un ente cuya esencia sea distinta de su existencia, ésta tiene con su esencia la misma relación que el acto con la potencia. Pero nosotros partimos del principio de que Dios es acto puro, y puesto que en Él no hay potencialidad alguna, no puede haber en Él esencia distinta de la existencia.

Una tercera razón puede deducirse de la regla general según la cual los seres son lo que son, o por sí mismos o por participación, y lo que tiene algo, pero no por sí mismo, lo tiene por participación. Por ejemplo, lo que tiene fuego y no es el fuego, está encendido por participación. Así también, «lo que tiene existencia y no es la existencia, es ser o cosa por participación». Esto es lo que sucedería a la noción de Dios si su esencia no se concibiese idéntica a su existencia. Puesto que se ha demostrado que Dios es Su propia esencia, si no se identificase con su existencia *(esse)*, no sería un ser por esencia, sino sólo por participación. Como su participado, recibiría su existencia de otro ser. En resumen, Dios no sería el primer ser, lo cual es absurdo.

Dialécticamente hablando, la rectitud de la conclusión es innegable: «Dios no es sólo su esencia, sino también su existencia»[16]. Debe, no obstante, haber alguna razón por la que esta conclusión no haya obtenido una aprobación general; la razón es que toda esta demostración dialéctica presupone la noción de ser propia de Santo Tomás de Aquino. Si el significado último de la palabra «ser» es el acto de existir, el *esse* o *actus essendi*, sólo en virtud del cual las cosas pueden ser llamadas «seres», entonces todos los argumentos de Tomás de Aquino son convincentes y llevan a una

necesaria conclusión. Para quienes opinan que *ser* es, en cada cosa, el último acto que la hace existir, la demostración es evidente. Podría decirse que nada queda ya por demostrar. Aquel cuyo verdadero nombre es EL QUE ES, necesariamente es, por así decirlo, por esencia, la misma existencia en su pureza absoluta. Dios no la posee, la es.

Los problemas planteados por la interpretación de esta singular doctrina serán considerados separadamente. Ahora debemos considerar primero algunas consecuencias inmediatas que Tomás de Aquino ha asociado con ella en la *Summa Theologiae*, y especialmente dos de ellas, cuya formulación puramente filosófica no es habitual en un trabajo teológico: Dios no pertenece a ningún género; no hay accidente en Dios.

El carácter propiamente filosófico de la primera de estas dos cuestiones se advierte en el hecho de que, en lugar de tomarlo de la Escritura, el argumento «sed contra» es una proposición metafísica: «el género es anterior a lo contenido en algún género. Pero nada hay, ni en la realidad ni en el entendimiento, que sea anterior a Dios. Luego Dios no pertenece a ningún género». Hay muchas razones para llegar a esta conclusión, entre ellas un argumento tomado de Aristóteles o, mejor, de la noción aristotélica de ser.

El uso hecho de él por Tomás de Aquino es interesante, tanto histórica como filosóficamente. En la teología de Aristóteles, Dios es el Primer Motor, una distinta sustancia individual que nadie podría confundir con un género. En la teología de Tomás de Aquino Dios es ser, al que alguien podría confundir con un género. Ahora bien, precisamente Aristóteles tuvo el cuidado de advertir que el ser ni es un género, y ello por una simple razón; a saber, que cada género tiene diferencias distintas de él (de otra forma no serían diferentes), ya que el ser no tiene tales diferencias, puesto que la única diferencia distinta del ser sería el no-ser, el cual no puede ser diferenciada. Por ejemplo, en la definición del hombre como «un animal racional», «racional» es una diferencia del género «animal», porque la racionalidad es otra cosa que la animalidad (hay animales irracionales); pero en fórmulas tales como «ser es bueno», «ser es verdad», e incluso «ser es material» (o «inmaterial»), todas las llamadas diferencias son igualmente seres. Si no hubiera seres, no serían nada, ni siquiera diferencias; si son seres no pueden ser diferencias entre seres. Desde esta posición puramente aristotélica, Tomás concluye en

la *Summa* que Dios no es un género [17]. Es posible, por consiguiente, ser tomista sobre este punto, sólo con ser aristotélico.

Pero es igualmente posible ser tomista a quien va más allá de la posición de Aristóteles. Para hacerlo así, basta acudir a la nueva noción de ser, desarrollada por Tomás de Aquino. Dios es ser, pero el ser es *esse* en sí mismo, no hay nada más que este acto puro cuyo nombre es *Yo soy*.

Por tanto, en Dios no hay esencia distinta del *esse* que Él es, y esto hace imposible incluir a Dios en un género. Para comprender esta primera aplicación de la noción metafísica de ser por el mismo Santo Tomás, observémosle y pongamos cuidado en no dejar pasar inadvertidas las importantes consecuencias que inmediatamente dedujo de la doctrina:

> *...las cosas que pertenecen a un mismo género tienen de común la esencia o naturaleza de aquel género, ya que se las atribuye esencialmente; pero se diferencian en el ser* (todos los animales participan igualmente en el género «animal», pero dos animales particulares son dos seres distintos), *pues el ser del hombre no es el mismo que el del caballo, ni tampoco es el mismo el ser de éste y el de aquel hombre, y por esto es preciso que en las cosas que pertenecen a un mismo género se distinga el ser o existencia de lo que es, o sea de la esencia. Pero en Dios no se distinguen,* como hemos visto. *Por tanto, es evidente que Dios no es especie de ningún género.*
>
> *Y por esto se comprende que* Dios no *tiene género, ni diferencia ni tampoco definición ni demostración, más que por sus efectos, porque la definición consta de género y diferencia, y el medio de demostración es la definición* [18].

Nada podría mostrar mejor la pluralidad de planos en que puede moverse el pensamiento de Tomás de Aquino. La imposibilidad de dar una demostración *a priori* de la existencia de Dios, una conclusión aceptada en estadio tan inicial como es la cuestión de la *Summa*, encuentra aquí su última justificación. Al mismo tiempo aprendemos a distinguir en la teología de Tomás de Aquino entre el nivel puramente aristotélico y el propiamente tomista. Siempre que Aristóteles puede serle útil, Tomás de Aquino hace uso de su doctrina; por la sencilla razón de que entonces reconoce a la filosofía en la escuela de éste. Además, aunque a veces insuficiente, esta filosofía es normalmente verdadera. Pero si el punto

en discusión lo exige, Tomás de Aquino trae a colación su propia metafísica, como le hemos visto hacer. Sentemos como regla general que las posiciones doctrinales verdaderas y propiamente tomistas son reconocibles normalmente por el hecho de que en última instancia se apoyan en la noción de ser concebido como *esse* o como que tiene *esse*. Puesto que ésta es la noción de ser propiamente tomista, que en filosofía es el primer principio y en teología el mismo nombre de Dios.

Es un serio error omitir sistemáticamente lo que, en la doctrina de Tomás de Aquino, es su más profundo principio de explicación; pero sería otro error sistematizar su teología sobre la base de su propia noción de Dios y de ser. Él mismo no lo intentó. Podría pensarse que intencionadamente evitó hacerlo, como pensando que un teólogo debe abrir tantas vías a la verdad como le sean posibles. En el siguiente artículo, en el que probó que no hay accidentes en Dios, Santo Tomás podía haber planteado la cuestión, observando que Quien está incluso por encima de la esencia no puede recibir accidentes, pero prefirió argumentos menores. En primer lugar, la sustancia está en potencia en cuanto a sus accidentes; pero no hay potencialidad en Dios; consecuentemente, no hay accidentes en Dios. Segundo, Dios es su mismo ser, y esta vez el último argumento parece que va a ponerse en juego; pero no: en lugar de recurrir directamente a su propia noción de ser, Santo Tomás invoca la de Boecio, según la cual, si bien «lo que es» puede tener adjunto algo extraño, el mismo *ser* no puede. Tercero, Santo Tomás advierte que «el ser sustancial es anterior al ser accidental», y puesto que es esencial a Dios ser en absoluto, el primer ser, no puede haber nada accidental en Él [19]. Todo esto es completamente correcto y fundado en principios que el mismo Santo Tomás suscribe. Pero no puede menos de preferir emplear argumentos que sean considerados válidos por otros teólogos, en vez de otros quizá más fuertes, pero cuya validez probablemente no iba a ser reconocida universalmente por sus contemporáneos. Cuán sabiamente actuó puede deducirse del hecho de que muchos teólogos posteriores a él encuentren posible mantener casi todas sus conclusiones teológicas, menos la noción que, en la intención de Santo Tomás, les había dado la plenitud de su significación teológica.

Después de probar que Dios es su misma existencia *(esse)*, Santo Tomás no necesitaba añadir más pruebas para afirmar que Dios es al mismo tiempo simple, y además que no entra en com-

posición con otros seres. Pero tenía otras razones para hacerlo. Su intención era revisar las razones ya dadas, e incluso en su conclusión recuerda la posibilidad de puntos de vista que antes había desestimado: «Si, pues, Dios es su misma forma (para emplear el lenguaje de Boecio), o mejor, el mismo ser *(ipsum esse,* para emplear el propio lenguaje de Santo Tomás), síguese que de ningún modo puede ser compuesto»[20]. En cuanto a su razonamiento por el que establece separadamente que Dios no entra en composición con otros seres, aparece claro por el texto del artículo. Tomás de Aquino pretendía sólo refutar explícitamente los errores de los que habían identificado el Espíritu Santo con el alma del mundo, y que habían hecho a Dios el principio formal de todas las cosas (Almaurio de Bène y los almaurianos), o que más estúpidamente todavía habían enseñado que Dios era la materia prima (David de Dinand). Pueden aducirse diferentes razones contra estos errores, pero las decisivas permanecen las mismas: entrar en composición en un conjunto significaría que Dios es un ser entre muchos otros: «pero ya hemos demostrado que Dios es en absoluto el primer Ser»[21].

Con esta noción de Dios, Tomás de Aquino alcanza la cumbre de su teología. Tener a Dios como acto puro y simple de ser es, por sí mismo, tenerlo como absolutamente perfecto. La razón es que la existencia *(esse)* es lo más perfecto de todo. Como ya se ha dicho, «nada tiene actualidad sino en cuanto existe». No hay lugar para imaginar esencias dotadas de varios grados de perfección; ninguna esencia tiene realidad excepto en cuanto alguna existencia *(esse)* la hace ser algo realmente existente. De aquí el justamente famoso pasaje en el que Santo Tomás audazmente declara que:

> ... *la existencia* (esse) *es la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas. Por consiguiente, no se compara con las cosas como el recipiente con lo recibido, sino más bien como lo recibido con el recipiente. Y así, cuando digo, por ejemplo, el ser del hombre o del caballo, o de otra cosa cualquiera, entiendo el ser* (ipsum esse) *como algo formal y recibido. No como sujeto a quien compete el ser*[22].

Lo cual significa que, en el lenguaje propio de Tomás de Aquino, *esse,* el acto en virtud del cual una cosa actualmente existente actualmente es, siempre sería considerado como el elemento más

perfecto en la cosa. En la estructura de cualquier ser, *esse* es un acto con respecto al cual todos los demás, comenzando por la forma misma, están en potencia. Decir que Dios es el acto puro de ser, por consiguiente, es decir, que es el acto supremo y la suprema perfección. Pero esta conclusión lleva inmediatamente a esta otra; a saber, que las perfecciones de todas las cosas están en Dios. Dejando a un lado la prueba de la noción de Dios, concebido como primera causa eficiente, concentrémonos nuevamente sobre el argumento propiamente tomista. Remitiendo a sus lectores al artículo en el cual fue probado que en Dios esencia es lo mismo que *esse*, Santo Tomás recuerda que:

> *... si, como hemos dicho, Dios es el mismo ser subsistente (ipsum esse per se subsistens), ha de tener en sí toda la perfección del ser.*

Para prevenir cualquier posible malentendido, Santo Tomás añade:

> *como la razón de ser va incluida en la perfección de todas las cosas* (omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi), *puesto que en tanto son perfectas en cuanto tienen alguna manera de ser, síguese que en Dios no puede faltar la perfección de cosa alguna* [23].

Después de decir lo que quería, Tomás cubre cuidadosamente su huella invocando la autoridad de Dionisio el Seudoareopagita. No nos sería difícil retraducir las fórmulas de Dionisio al auténtico lenguaje de Tomás de Aquino, pero incluso este ligero esfuerzo haría confusa la conclusión aun sin quererlo. Tomás de Aquino prefirió proceder bajo la autoridad de Dionisio, si bien hoy nos podría parecer que Dionisio procediera bajo la autoridad de Tomás de Aquino.

Desde la noción de Dios puede verse claramente, como desde un punto de mira ventajoso, la posibilidad de que existan otros seres. Estos seres serían creados, serían como Dios en una manera remota, aunque verdadera. Dios no está contenido en ningún género, en tanto que todos los seres creados están contenidos en algún género y en alguna especie. Su semejanza con Dios ha de ser, pues, muy remota. Por otra parte, Dios es Ser, así que todo lo que de alguna forma es, debe asemejarse a la Primera Causa.

Esta clase de semejanza es la que Tomás llama una «analogía», por lo cual entiende una semejanza que no consiste en pertenecer al mismo género o a la misma especie, sino simplemente en participar en la más común de todas las formas: el ser. Es la más común de todas las formas porque se encuentra en todo lo que no es nada. Dios es por sí mismo, o, como él dice, por esencia; las demás cosas son seres sólo por participación; pero de ellos, como de Dios, puede decirse que son, y ésta es precisamente una relación de analogía. Todas las demás relaciones de similitud que se apoyan en el hecho de que, en alguna u otra forma sus dos términos *son*, son relaciones de analogía. Hay, pues, una semejanza entre Ser y seres. Está escrito en el *Génesis* (1, 26): *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.* Al menos en un sentido esto es verdad, y este primer sentido se presupone para todos los demás: *ser* necesariamente implica una cierta semejanza con EL QUE ES.

III. El que es

Para no interrumpir la continuidad de la demostración, la prueba de la simplicidad de Dios ha sido llevada hasta su primera e inmediata consecuencia, la perfección de Dios. Pues si Dios es la pura realidad del ser mismo en sí mismo, entonces es simple y perfecto. Lo que queda por ver es el significado de la palabra *esse*, que Tomás de Aquino empleó con más frecuencia que la palabra *ens* para designar al ser divino.

De acuerdo con la *Summa Contra Gentiles*, la fuente de esta doctrina puede encontrarse en la Escritura (Ex 3, 13-14), en el ya citado pasaje donde, al contestar a una pregunta de Moisés, el mismo Dios dice que su nombre es YO SOY EL QUE SOY. Puesto que los nombres intentan significar la naturaleza o esencia de las cosas, las palabras del Señor significarían que su esencia, o naturaleza, es el acto simple y perfecto expresado por el verbo SOY.

Los escrituristas, formados en los métodos de la exégesis filológica y de la exégesis bíblica, expresan a veces sus dudas sobre la corrección de esta interpretación. ¿Pensaba el escritor sagrado en este significado cuando escribió estas palabras? Para Tomás

de Aquino el problema no era éste[24]. Existe una literatura inmensa dedicada a la interpretación teológica de la Sagrada Escritura, y nadie pretende que los inspirados autores de la Biblia intentaran expresamente decir todo lo que sus futuros comentadores le han hecho decir. Tomás de Aquino fue menos ambicioso. Simplemente creía que, puesto que pensamos que los escritores sagrados fueron inspirados por Dios, no debemos aplicar a sus escritos las mismas reglas de interpretación que aplicamos a los libros que son sólo producto de la mente humana. Tomás tiene dos respuestas para esta dificultad. Primero, considera que no es imposible que a Moisés y a los demás escritores divinamente inspirados les haya sido concedido por Dios entender distintas verdades bajo un solo conjunto de palabras; de forma que todas y cada una de estas diferentes verdades estaban en la intención del autor inspirado. Esto abre posiblemente a los posteriores intérpretes de la Escritura un amplio campo de justificada interpretación. El único problema es saber si el significado atribuido a la Escritura por su intérprete es verdadero, porque si lo es, aunque el autor del pasaje pueda no haberlo entendido, su significado fue ciertamente entendido por el Espíritu Santo, principal autor del Santo Escrito. De aquí se deduce esta regla de oro:

> *De donde toda la verdad que, salvando el sentido del texto, pueda adaptarse a la Sagrada Escritura es sentido que está incluido en ella.* (Unde omnis veritas quae, salva litterae circunstantia, potest divinae scripturae aptari, est ejus sensus.)[25]

La única pregunta a la que tenemos que contestar es: ¿cómo sabremos que este significado de la Escritura es verdadero en sí mismo? Una vez más, es imposible contestarse a la pregunta sin tener en cuenta el paciente esfuerzo de los filósofos paganos, musulmanes, judíos y cristianos, para elaborar una noción de Dios cada vez menos imperfecta.

El punto de partida filosófico de esta línea de investigación parece ser la distinción introducida por Aristóteles entre las dos cuestiones fundamentales que pueden plantearse sobre un objeto: *si es* y *qué es*. La respuesta a la primera pregunta puede darse o bien por la experiencia sensible, cuando la existencia real de la cosa es percibida por la vista, tacto o algún otro sentido, o puede darse por la razón cuando, partiendo de esta experiencia de un objeto realmente existente, afirmamos la existencia de otro,

puesto como su causa. Esto es lo que se hizo cuando, por ejemplo, la primera vía concluía que hay un primer motor inmóvil. La respuesta a la pregunta, ¿qué es esta cosa?, se da por la observación, descripción o definición de lo que se llama la naturaleza o esencia de la cosa. En una breve frase había advertido ya Aristóteles el hecho del conocimiento de lo que una cosa es no implica el conocimiento de su existencia. La esencia de una cosa es objeto de definición; la existencia de una cosa es objeto de demostración. Así, «lo que la naturaleza humana es y el hecho de que el hombre exista no son la misma cosa»[26]. A lo cual, como incitado por una secreta premonición, Aristóteles añadió que sólo hay un caso en que la existencia real de un ser puede deducirse de su definición, sin recurrir a ninguna demostración; a saber, si la existencia fuera la esencia de la cosa. En la filosofía de Aristóteles, no obstante, esto es imposible, porque, «puesto que el ser no es un género, no es la esencia de nada». En la doctrina de Tomás de Aquino el ser no es un género; pero, no obstante, hay un ser cuya esencia es existencia real; a saber, Dios, cuya misma esencia es *ser*. Pero estamos anticipando el último desarrollo de nuestro problema.

La posición de Aristóteles comporta la consecuencia de que, para pasar del orden de la esencia al de la existencia, ha de pasarse del orden de la definición al de la demostración. Por otra parte, Aristóteles no dudaba en cuanto al hecho de que demostrar la verdad de una definición esencial era, por lo mismo, demostrar su realidad, su existencia. En sus propias palabras:

> *Por esto, el ser de algo como hecho es materia de demostración; y éste es el procedimiento actual de las ciencias, pues el geómetra acepta el significado de la palabra triángulo, pero algunos atributos que conoce los prueba. ¿Qué es entonces lo que debemos probar al definir la naturaleza esencial? ¿El triángulo? En este caso un hombre sabrá por definición la naturaleza de una cosa sin conocer si existe. Pero esto es imposible*[27].

No había razón para que Aristóteles fuese más allá del dominio de la lógica hasta el de la metafísica. Como él lo concibió, el universo era eterno y necesario, así que en la demostración de la verdad de una esencia ascendió a la de su existencia. Toda demostración era por la causa, y el efecto de una causa era un ser. No sucedía así en Avicena, un filósofo musulmán bien informado

sobre la noción judeo-cristiana de creación y de la relación real existente, tanto en la realidad como en la lógica, entre una esencia y su existencia. Una esencia es un posible presente para la mente de Dios y no contiene en sí misma la razón de su actual existencia. Al menos que Dios por modo de creación le dé existencia real, la esencia nunca existirá. Para comprender la idea de Dios debe pensarse de Él como de un ser en el que este problema no se plantea, y la única forma de hacerlo es concebir a Dios como carente de esencia o, en palabras de Avicena, sin «quiddidad».

Esta posición de Avicena era familiar a Tomás de Aquino. En algunas ocasiones, especialmente en la primera mitad de su breve carrera, Tomás de Aquino usó no sólo la conclusión de Avicena, sino también el principal argumento por el que intentó justificarla. Una de las exposiciones más perfecta del argumento se encuentra en el tratado *Del Ser y la esencia:*

> *Cuanto no pertenece a la noción de una esencia o «quiddidad» viene de fuera y entra en composición con la esencia, pues la esencia no es inteligible sin sus partes. Ahora bien, cada esencia o «quiddidad» puede entenderse sin conocerse nada de su existencia. Yo puedo saber lo que es un hombre o un genio e ignorar si realmente existen. Partiendo de esto está claro que el acto de existir es distinto de la esencia o «quiddidad», al menos es posible que haya un ser cuya «quiddidad» sea el mismo acto de existir* (esse). *Y sólo puede haber un ser tal: el Primer Ser.*

En el siguiente capítulo, Tomás vuelve a decir que «hay un ser, Dios, cuya esencia es su mismo acto de existir. Esto explica por qué se encuentran filósofos que afirman que Dios no tiene «quiddidad» o esencia, porque su esencia no es otra que su acto de existir». Y es cierto que ésta ha sido exactamente la conclusión de Avicena: «el Primero no tiene "quiddidad"» *(quidditatem non habet)* [28].

El método seguido por el filósofo musulmán y el teólogo cristiano es el mismo. En ambas doctrinas la noción de Dios sin una esencia, o cuya esencia es su mismo *esse,* se alcanza al término de una inducción que consiste en quitar de la noción de Dios toda composición. El proceso total, no obstante, presupone que hay seres o sustancias conocidas por la experiencia sensible, cuya

misma estructura se revela al metafísico como un compuesto de esencia y existencia. Si esto es cierto, entonces se sigue: después de separar la esencia, sólo queda la existencia, y esto es lo que es Dios. ¿Pero cómo logramos saber que los seres conocidos empíricamente se componen de esencia y existencia? El argumento empleado por Avicena, y algún tiempo invocado por Tomás de Aquino, es citado frecuentemente como demostración de la distinción entre esencia y existencia en las sustancias concretas, pero realmente no lo prueba. El argumento sólo prueba que, en un universo creado, la existencia debe venir a la esencia desde fuera y, por consiguiente, le es superañadida. Las metafísicas y teologías que reconocen la idea de creación coinciden en este punto. Las teologías cristianas en particular enseñan expresamente que ningún ser finito es la causa de su propia existencia, pero esto no implica que la existencia sea creada en la sustancia finita como un distinto «acto de ser» *(esse)* añadido por Dios a su esencia y componiendo con él la sustancia. Para demostrar esta conclusión, Avicena debió primero concebir la noción de *esse* como un elemento metafísico distinto de la realidad, después del cual, al advertir lo recibido por la esencia en el momento de su creación, lo consideraba como un elemento adicional recibido en una esencia y unido a ella. En el lenguaje de Avicena, o al menos en el de su traductor latino, la existencia creada viene a la esencia como una especie de «accidente». Por razones propias, Tomás de Aquino no gustó llamarle a la existencia un accidente de la esencia. Aún más, como Avicena, la consideró «distinta» de la esencia, en el mismo momento en que la existencia había sido concebida como un elemento metafísico distinto, necesariamente tenía que ser descrita como lo que en una sustancia es distinto de la esencia y unido con ella. La vía de remoción, por consiguiente, lleva a la noción de un Dios, cuya esencia es su mismo acto de existir; pero es así sólo si se parte de un mundo de sustancias concretas dotado con actos de existencia individual. Y esto no parece filosóficamente demostrable sólo desde la noción de sustancia. Puede demostrarse que ninguna esencia es la causa de su propia existencia, de lo que se deduce que cuanto tiene una esencia y existe debe existir en virtud de una causa externa; pero a nadie ha sido posible demostrar la afirmación de que, en una sustancia causada, la existencia es un elemento distinto, otro que la esencia, y su acto.

Si la misma doctrina se encontrase ya en la *Metafísica* de Avi-

cena nos contentaríamos con decir que Tomás de Aquino tomó sin más de él la posición que estamos tratando. Esto dejaría abierta la cuestión de su demostrabilidad, pero al menos habríamos encontrado una explicación histórica de su origen. No obstante, la respuesta no es todavía plenamente satisfactoria. Incuestionablemente, la metafísica de Avicena fue para Tomás de Aquino una importante ayuda. Nuestro teólogo ha citado expresamente a Avicena como el filósofo que, yendo sobre este punto más allá incluso que Aristóteles, ha impulsado el análisis de la noción de ser desde el grado de sustancia hasta el de existencia. Es más, Avicena distinguió tan radicalmente la existencia de la esencia que la convirtió en una especie de accidente. Pero la conclusión de Avicena no sigue las mismas premisas que la de Tomás de Aquino, ni tiene el mismo significado.

Tomás de Aquino ha sido excesivamente generoso con Avicena como con cada uno de sus predecesores. Esto es un defecto que no es muy común y, en cierto sentido, no fue un defecto, pero fue una generosidad que dificultó las cosas a sus historiadores. El Dios de Avicena es ser puro, sin esencia, pero el ser es aquí concebido como pura necesidad de la existencia. Por esta razón, la verdadera prueba de Avicena de la existencia de Dios parte del ser que es por sí mismo posible, para inferir la existencia de un ser que es por sí mismo necesario. Porque su mismo ser es necesario, el Dios de Avicena no puede impedir seres nacidos de él mismo. En un sentido, los produce libremente, porque los crea por su propio deseo; en otro sentido, no puede dejar de producirlos, porque su voluntad, al ser el Primer Ser como el principio necesario de todo bien y del mismo orden de todo bien, no puede dejar de aprobar ese orden. Desde este punto de vista, los posibles de Avicena son posibles sólo desde su propio punto de vista; como destinados a derivarse de Dios, están obligados a devenir necesariamente en virtud de Su deseo en el momento en que el orden del mundo reclame su existencia. En ese momento, cada posible es causado para existir por la voluntad del Primero; y el hacerlo consiste para el Primero en actuarlo en la necesidad que, por su propia naturaleza, falta al posible. Necesidad equivale en este estudio tan claramente a existencia, que en la doctrina de Avicena ser creado es ser hecho necesario por otro. Esto también explica el hecho bien conocido de que Avicena considere la existencia, si no ciertamente un accidente, al menos una adición a la esencia y un apéndice de la misma. Este es su último acto en el

sentido de que sobreviene a la esencia como su último complemento, no como el primer acto que le hace ser un ser.

Si estamos de acuerdo con Avicena sobre la noción de ser, la distinción de esencia y existencia es susceptible de demostración dentro de los límites de la noción. El hecho de que la posibilidad sea un atributo de la esencia misma *en cuanto* esencia y de que existan generación y corrupción prueba de forma concluyente que en los seres generados, a la esencia ha de serle dada existencia por alguna causa exterior, la cual en última instancia es Dios. Pero Tomás de Aquino prueba algo más y más profundamente que Avicena sobre la naturaleza del ser finito. Para él, la existencia no puede «añadirse a» la esencia por la simple razón de que, sin existencia, la esencia no es nada, así que ella no puede recibir ninguna cosa. Como veremos más tarde, la esencia debe a la existencia el mismo ser, sin el cual la existencia ni siquiera podría ser recibida. La verdad última de la noción tomista de ser es que la existencia no es un ente recibido bajo la forma de una necesidad participada y temporal, sino más bien bajo la de una existencia participada. En la doctrina de Avicena, el necesario por Sí Mismo causa los necesarios por otro; en la doctrina de Tomás de Aquino, el Ser por Sí Mismo causa seres por vía de causa. Esta es la razón de que, partiendo del análisis de Avicena del ser finito, pueda concluirse con la distinción de Avicena entre esencia y existencia, y éste es un método del que Tomás ha hecho buen uso; pero no puede concluirse con la distinción tomista de esencia y existencia porque, bajo su forma propiamente tomista, la distinción presupone la noción de *esse* concebido en las sustancias concretas como el más alto principio intrínseco de su mismo ser. Por supuesto que siempre es peligroso mantener que una cosa no es, pues, respetando la opinión de algún historiador más penetrante, nos atreveríamos a decir que en la noción de Avicena de una posible esencia que recibe su necesidad de otra no hay nada que pueda compararse con la noción tomista de una intrínseca existencia *(esse)*. Lo que nos alienta a mantener como correcta esta interpretación de la doctrina es que, en cuestión de hecho, Tomás de Aquino rehúsa considerar incluso al ser finito como recibiendo su necesidad de otro. La Creación les da su propia necesidad por el mismo hecho que les da su propio ser.

Para resumir lo que precede, digamos que, *en cuanto nos es posible ver,* todos los argumentos que pueden emplearse para

establecer la distinción entre existencia y esencia en la doctrina de Tomás de Aquino, presuponen el reconocimiento anterior de la noción de «existencia» *(esse)*. Esto seguramente no podrá ser una intuición intelectual, porque no hay tal cosa en el tomismo. Puede ser sólo la más alta cima asequible para el conocimiento abstracto. La existencia actual se da en la intuición sensible. De los objetos de la intuición sensible el intelecto abstrae, entre otras nociones, las de *ser (ens, being, Seiendes, étant), cosa (res, thing, Ding, chose), materia y forma,* concebidas como dos constitutivos distintos de la sustancia corporal. Por otra parte, al concebir, aparte de lo que la cosa es y el hecho de que actualmente es, podemos formar las dos nociones abstractas de *esencia* (pregunta *«quid sit»)* y de *existencia* (pregunta *«au sit»),* pero aquí es donde se pararán la mayor parte de los filósofos, mientras Tomás de Aquino insiste en seguir adelante. Existencia puede significar o un estado o un acto. En el primer sentido, significa el estado en que una cosa es realizada por la eficacia de una causa eficiente o creadora, y éste es el significado que la palabra recibe prácticamente en todas las teologías cristianas, aparte del tomismo, particularmente en las de San Agustín, Boecio, Anselmo, Escoto y Suárez. En un segundo sentido, existencia *(esse, ser)* señala el acto interior, incluido en la composición de la sustancia, en virtud del cual la esencia es un «ente» y éste es propiamente el significado tomista de la palabra.

El problema que tratamos ahora es: ¿Cómo logró Tomás de Aquino tomar conciencia de la pura posibilidad de esta noción? Ciertamente es el resultado de un supremo esfuerzo de abstracción, puesto que para formarlo, el intelecto debe concebir, además de la condición de ser y existente, el *acto debido al cual* el existente se encuentra en esta condición: *ipsum esse significatur ut quiddam abstractum*[29]. Ahora bien, evidentemente, abstraer esta noción de la de sustancia y distinguirla de la noción de esencia fue precisamente crearla. ¿Cómo llegó Tomás a esta nueva noción? Esta no es una noción universalmente evidente a toda mente humana, ni mucho menos. La mayoría de los filósofos concederán que es una lejana llamada desde una cosa posible a una cosa real. En palabras de Kant, la noción de cien dólares puede ser la misma para dólares meramente posibles y para dólares reales, pero dólares posibles y dólares reales son muy diferentes en realidad. Esto será concedido por todos, ¿pero si un ser realmente existente ha sido producido por su causa, por qué se

le atribuiría una «existencia» distinta del hecho de que existe? Este es el mismo punto que Santo Tomás se esfuerza por hacernos entender, ¿pero cómo puede hacérnoslo ver si no lo vemos? No puede abstraerse de la realidad una noción cuyo objeto no se percibe. Lo que ha distinguido a la escuela tomista de las demás escuelas de teología, incluso del siglo XIII, es una general repugnancia a concebir la existencia *(esse)* como un objeto distinto de conocimiento. Para decir toda la verdad, aun los llamados «tomistas» estuvieron y todavía están divididos sobre este punto. No existiría tal desacuerdo si la presencia en las mismas cosas de un acto en virtud del cual puedan ser llamadas «seres» fuera una conclusión susceptible de demostración.

Esta interrupción invita a abandonar la vía filosófica —de las criaturas a Dios— e intentar la vía teológica —de Dios a las criaturas—. Tomás de Aquino bien pudo haber concebido la noción de una existencia *(esse)* en relación con Dios, y después, partiendo de Dios, hacer uso de ella en su análisis de la estructura metafísica de las sustancias compuestas.

A primera vista, eso no es muy probable. Todas nuestras nociones de Dios están tomadas directa o indirectamente de nuestras nociones de los seres finitos, y si no advertimos primero la existencia en la estructura de las criaturas de Dios, ¿cómo podríamos pensar en identificarla con la misma esencia de la existencia divina? Aún más, es el momento de recordar la curiosa advertencia hecha por Santo Tomás al final de *Summa Contra Gentiles* I, capítulo 22, donde después de establecer que la esencia de Dios es su mismo *esse,* añade: «Moisés aprendió del Señor esta sublime verdad.» Ahora bien, Moisés no podía aprender esta sublime verdad de nuestro Señor sin al mismo tiempo aprender de Él la noción de lo que es ser un puro acto existencial. Esto nos invita a admitir, de acuerdo con Santo Tomás, su noción de *esse* puede aprenderse de las mismas palabras de Dios.

¿Pero en qué sentido puede esto ser verdad? Como hemos visto, Tomás de Aquino consideró como significado auténtico de la Escritura toda interpretación de ella que, respetando al detalle su letra, fuera verdadera. También creía firmemente que la revelación instruye a la razón en muchas verdades que, aunque reveladas, pueden ser alcanzadas por ella. Pero precisamente no hay ningún caso conocido de interpretación de la Escritura más ajustado a la letra del texto revelado que el presente, y

ocurre que, en este caso, hay algo encerrado en la estructura gramatical de la frase. En la forma en que Santo Tomás la leyó en su traducción latina, la frase intentaba decir algo que no puede decirse correctamente de seguirse las leyes aceptadas de la gramática. Dios dice a Moisés que su nombre era YO SOY o ÉL ES. Ni siquiera la teología natural de Avicena había ido tan lejos. Por otra parte, generación tras generación de teólogos había leído estas palabras del *Éxodo* sin comprobar sus tremendas posibilidades metafísicas y teológicas. Por una desconcertante coincidencia —que no obstante es un hecho real—, el comentario tomista de *Éxodo* 3: 13, alcanza una conjunción perfecta entre la más estricta sujeción a la letra, al adherirse al texto de la Escritura, y el máximo de profundidad metafísica en su interpretación especulativa. Para alcanzar la nueva noción metafísica de ser, que lo identifica con su mismo acto, es suficiente con aceptar las palabras de la Escritura en el sentido en que se exponen. Pues si se hace así, ¿qué otro significado puede darse al nombre propio de Dios, YO SOY? Es posible que la noción tomista de ser naciera cuando, por primera vez, un metafísico plenamente informado de la historia filosófica de la noción fue al mismo tiempo un teólogo versado en la Escritura. Si esto fuese cierto, el origen de la noción enlazaría con la reflexión teológica; el *esse* que Dios es habría sido conocido, por la fuerza de su propia palabra, antes que una anticipación de ella fuese concebida como el acto de una esencia finita y, por consiguiente, como unida a ella. En este punto la historia alcanza una vez más uno de sus insuperables límites: la psicología individual. El resultado al menos es claro: es una y la misma cosa concebir a Dios como puro *Esse* y concebir las cosas, en *cuanto* que *son*, incluyendo en su estructura metafísica una imagen participada del puro Acto de Ser.

IV. Reflexiones sobre la noción de ser

Lo esencial de la doctrina puede resumirse como sigue. El ser no compuesto es un ser necesario; la esencia de un ser necesario es su existencia; Dios es el ser en el que existencia y esencia son lo mismo [30]. La posición es digna de ser tenida muy en

cuenta; puesto que, desde la perspectiva histórica adoptada por Tomás de Aquino, aparece como la conclusión del lento progreso metafísico alcanzado desde los tiempos de los filósofos presocráticos de Grecia a sus propios días. No fue en ningún sentido un descubrimiento de la noción de ser, que, puesto que es el primer principio, es tan viejo como la mente humana, sino que fue un descubrimiento *dentro* de la noción de ser. El significado último de «ser» no es ser en esta o esa forma; es ser. ¿Qué significó esto en la mente de nuestro teólogo?

Su propia formulación de la conclusión es significativa. Antes que Tomás de Aquino, Avicena había dicho de forma contundente que el ser Primero no tenía esencia: *Primus igitur non habet quidditatem.* El propio Santo Tomás parece haber evitado este contundente lenguaje. No es que ponga ninguna objeción a la verdad que expresa, pues si se concibe la esencia como algo diferente en cierta forma de la existencia de Dios, debe admitirse que Dios no tiene esencia. Pero Tomás de Aquino no nos quiere hacer perder contacto, ni quiere perderlo él, con la forma de esencia de las cosas sensibles, nuestro necesario punto de partida para investigar la naturaleza de Dios. Conocer algo es para nosotros conocer lo que ello es. Si Dios no tiene esencia, no tiene «wahtness», así que a la pregunta: ¿qué es Dios?, la respuesta correcta sería, nada. Muchos místicos no han dudado en decirlo, en el sentido definido de que Dios es no-cosa, pero ciertamente no duda de la existencia de Dios. Decir que Dios no tiene esencia sería hacerlo completamente impensable. Más importante aún sería revelar el verdadero significado del método negativo en teología. Una negación necesariamente requiere una afirmación; a saber, la misma afirmación que niega. Decir que Dios no tiene esencia significa realmente que Dios está por encima de la esencia. Esto se expresa mejor diciendo que Dios es el ser cuya esencia está por encima de la esencia, o, en otras palabras, Dios es el ser cuya esencia es ser [21].

Esta personal aproximación al problema está de acuerdo con el espíritu tomista. Antes de embarcarse para un viaje, un hombre debe contar con todas las personas y cosas con las que haya de partir. Después se encontrará a bordo del barco, en el extraño universo limitado que será el suyo por unos días. Nada decisivo ocurre todavía, hasta que llega el último momento, cuando finalmente suelta amarras, y el barco inicia el viaje. Entonces el viajero literalmente está «en el mar», de tal modo

que si se pregunta dónde está, no puede replicarse con el nombre de un lugar concreto. Pero esto no es totalmente cierto. Una vez sobre el mar abierto, el marinero todavía puede decir a cuántos cientos de millas está de tal y tal tierra. A la pregunta ¿dónde estamos?, no contestaría: en ninguna parte; más bien diría algo parecido a esto: estamos a tantas millas al este, o al oeste, de tal o cual costa. Algo parecido nos ocurre cuando intentamos hablar de Dios. Desde el momento que tenemos una precisa noción de lo que Dios no es, las palabras conservan una especie de significado positivo. En la imaginación podemos despojar una sustancia de sus accidentes, entonces pensamos separadamente su materia, o su forma, y en tanto que tengamos presente la noción de su esencia, todavía sabemos sobre lo que estamos hablando; pero concebirlo sin su esencia es imposible, pues su «whatness» es parte de cada realidad actual. Así ocurre con nuestra noción de Dios. Cuando nos planteamos la pregunta de qué es Dios, llega el momento para nuestro intelecto de soltar sus amarras y navegar sobre el océano infinito del puro *esse*, o *acto*, por el cual lo que es realmente es. Entonces, por supuesto, no podremos ya decir dónde estamos, porque no hay señales donde no hay tierra. Pero recordamos que allí había tierra y con referencia a ella todavía podemos dirigir nuestro rumbo y localizarnos. ¿Qué es lo último a que una sustancia ha de renunciar para lograr absoluta simplicidad? A su esencia, por supuesto. En nuestro intento para describir a Dios apartando de Él lo que es propio del ser de las criaturas, renunciamos a la esencia para alcanzar el mar abierto de la pura existencia actual, pero también debemos tener presente la noción de esencia así como cuidar de no dejarla sin objeto. Esto es lo que hacemos cuando, a la pregunta de dónde encontramos a Dios, respondemos simplemente: más allá de la esencia. Al instalarse en la negación completa de una esencia positiva, el teólogo comprueba que pone a Dios por encima de lo más profundo en la única forma de realidad que él conoce. En ese momento el teólogo no está más allá del ser, por el contrario, está más allá de la esencia, en el mismo centro del ser.

Esto señala, en una vía negativa, un objeto de pensamiento más positivo que todos los objetos definibles. Si dijéramos que Dios es *esto*, una esencia, nuestra proposición llevaría consigo la consecuencia de que Dios no es aquello. Por el contrario, al decir que Dios no es ni esto ni aquello, implícitamente afirmamos

que no hay nada que, en su propia forma trascendente, no sea Dios. Afirmar que Dios sólo es ser, es negar de Él todo lo que, por ser una determinación del ser, es una negación de ello.

La existencia que se afirma de Dios es completamente diferente de la noción abstracta de existencia que formamos cuando la concebimos en su universalidad. Entendida de esta última forma, la existencia es el más general de nuestros conceptos. Es un universal; es decir, un ser de segunda intención sin otra realidad propia que la de un objeto conocido por nuestro intelecto. Tomás de Aquino lo llama habitualmente «ente común» *(ens commune)* [32], una excelente denominación, ciertamente, porque todo lo que tiene existencia es particular, así que el ente común, por definición, no puede existir. Lo contrario de esto es la verdad de la existencia que hemos atribuido a Dios. Puesto que Él es su propia existencia, lo cual no puede afirmarse de otro ser, Dios es distinto de todos los demás seres. Como el mismo Santo Tomás tan enérgicamente expone, Dios difiere de todo otro ser por su propia existencia: *Esse divinum, quod est ejus substancia, non est esse conmune, sed esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente* [33]. El significado de la doctrina es claro. Todos los demás seres tienen una esencia distinta de su propia existencia; sólo la esencia de Dios es su propia existencia *(esse)*. Su existencial pureza individualiza a Dios, por así decirlo, y le sitúa aparte de todo lo demás.

Es característico de la teología de Santo Tomás de Aquino que en ella no se plantea realmente el problema de la infinitud de Dios. Si está libre de toda limitación, incluso de la que todas las demás cosas reciben de sus propias esencias, un ser es ilimitado por definición. La palabra «infinito» es negativa, simplemente excluye de la noción del ser divino la limitación, de la misma forma que la palabra «simple» excluye toda composición. En ambos casos, no obstante, la realidad apuntada por la apelación negativa es la más positiva. Puesto que el acto que Dios es, no es recibido de nada que pueda determinarlo, cualificarlo o limitarlo de cualquier forma. Tomás de Aquino concluye correctamente que, para Dios ser y ser infinito son la misma cosa [34].

NOTAS DEL CAPITULO 5

[1] EBT, q. 1, aa. 1-2, ed. B. Decker, 56-68.
[2] EBT, q. 1, a. 1, 60.
[3] EBT, *ibid.*, 6, 1: ST, 1, q. 105, a. 5.
[4] EBT, q. 1, a. 2, p. 65.
[5] Pseudo DIONISIO, *De Divinis Nominibus,* VII, 4; *vid., In Librum de Divinis Nominibus,* loc. cit., ed., C. Pera, núms. 727-733.
[6] EBT, q. 1, a. 2, ed. B. Decker, 66-67.

Tertio in hoc quod magis ac magis cognoscitur [Deus], *elongatus ab omnibus his quae in effectibus apparent. Unde dicit Dionysius in libro* De Divinis Nominibus *quod cognoscitur ex omnium causa et excessu et ablatione. In hoc autem profectu cognitionis maxime juvatur mens humana, cum lumen ejus naturale nova illustratione confortatur; sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectus, per quod mens in contemplatione supra se elevari dicitur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter comprehendit. Sed quia ad ejus essentiam videndam penetrare non sufficit, dicitur in se ipsam quodammodo ab excellenti lumine reflecti, et hoc est quod dicitur* Gen. 32:30 *super illud «Vidi dominum facie ad faciem», in* Glossa *Gregorii: «Visus animae cum in Deum intenditur, immensitatis coruscatione reverberatur.»*

En tercer lugar a Dios se le conoce tanto mejor cuanto más se le distancia de las cosas creadas, que son sus efectos. Por esta razón dice Dionisio en su libro *Sobre los nombres divinos* que Dios es conocido como causa de todas las cosas tanto por vía de elevación de las perfecciones creadas como por vía de remuneración de los defectos que tienen las cosas. En este proceso cognoscitivo la mente humana recibe una gran ayuda, cuando su luz natural es fortalecida y acrecentada por una ilustración superior. Este efecto produce la luz de la fe y los dones de sabiduría y entendimiento, por todos los cuales se dice que la mente humana se eleva sobre sí misma en la contemplación, en cuanto que llega a conocer que Dios se encuentra por encima de todo lo que alcanza con su luz natural. Pero como la mente humana no es capaz de ver directamente la esencia divina, se dice que ella se repliega en cierto modo sobre sí misma apartándose del brillo irresistible de la esencia divina. Esto es lo que expresa la glosa de Gregorio, comentando las palabras del Génesis 32, 30 (vi al Señor cara a cara): «La vista del alma, cuando mira a Dios, queda deslumbrada por su inmenso resplandor.»

[7] EBT, q. 1, a. 2, ad. 1, p. 67.
[8] SCG, 1, c. 14, 2 y 3.
[9] San Agustín, *De Doctrina Christiana,* 1, 32, 35; *De Civitate Dei,* V, 2, 3. Cfr. *Sermo* VII, 3, 4.
[10] SCG, 1, 22, 10. Esto no hace impropio aplicar la palabra *sustancia* a Dios. Hay un grado de reflexión en el que es cierto decir (con Agustín: vid. la nota precedente) que Dios es sustancia. Y, ciertamente, «sustancia» no significa una diferencia superañadida al «ser»; sólo señala una determinada forma de ser; a saber, la de los seres a los que es posible tener existencia por sí mismo. En *De Veritate,* q. 1, a. 2, Tomás aún recurre a la vieja fórmula: el nombre de sustancia significa: *per se ens.*
[11] SCG, 1, 21, 7, 9, 10.
[12] 1, q. 3, a. 2.
[13] 1, q. 3, a. 3.
[14] 1, q. 3, a. 4.
[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem.*
[17] 1, q. 3, a. 5.
[18] *Ibidem.*
[19] 1, q. 3, a. 6.
[20] 1, q. 3, a. 7.
[21] 1, q. 3, a. 8.
[22] 1, q. 4, a. 1, ad. 3.
[23] 1, q. 4, a. 2; q. 3, a. 4. Para Dionisio, citado en la frase siguiente, *vid. De Divinis Nominibus,* V, 1.
[24] 1, q. 13, a. 11. Vid. *De Potentia,* q. 3, a. 16, ad. 3; q. 9, a. 3.
[25] *De Potentia,* q. 4, a. 1.
[26] Aristóteles, *Post. Anal.,* 2, 7, 92, b. 10.
[27] Idem., *Prior. Anal.,* 2, 7, 92, b. 14-17.
[28] *De Ente et Essentia,* IV, ed. A. Maurer, 45-46; V, 51. Para Avicena, vid. referencias en A. Maurer, 50, nota 1.
[29] El juicio pone el *esse* como separado de la esencia aunque, en los seres finitos, no puede subsistir aparte.
[30] SCG, 1, 22, 2; 1, 24, 8 y 10; 1, 18, 3.
[31] Esta posición justifica inmediatamente la consecuencia de que Dios no está incluido en ningún género. Pues todo lo que está en un género tiene una esencia distinta de su existencia.

Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam quia essentia sua non est aliud quam esse suum. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere: quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse summ; cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis quorum est genus vel species; sed esse est in diversis diversimode. (De Ente et Essentia, V.)

Ciertamente existe algún ser cuya esencia es simplemente ser. Este es Dios. Por esta razón se encuentran algunos filósofos, los cuales dicen que Dios no tiene esencia, porque su esencia se identifica entitativamente con su ser. De esto se sigue que Dios no puede clasificarse en ningún género. Ya que todo lo que se halla incluido en un género debe tener una esencia distinta de su ser. Pues la esencia o naturaleza genérica o específica no es diferente en los diversos individuos en quienes se realiza el género o la especie, si atendemos a su mis-

Dicendum quod Deus non sit in genere... Primo quidem, quia nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet quia esse uniuscujusque est ei proprium, et distinctum ab esse cujuslibet alterius rei; sed ratio substantiae potest esse communis: propter hoc etiam Philosophus dicit quod ens non est genus. Deus autem est ipsum suum esse: unde non potest esse in genere (De Potentia, q. 7, a. 3).

ma naturaleza. En cambio, el ser se encuentra de diversas maneras en los distintos sujetos. (*De Ente et Essentia,* V.)

Hay que decir, pues, que Dios no se encuentra bajo ningún género... En primer lugar, porque nada cae bajo un género en virtud de su ser, sino en atención a su esencia. Lo evidencia el hecho de que el ser es propio de cada sujeto y distinto del ser de cualquier otra cosa; en cambio, la esencia o naturaleza puede ser común a varios individuos. Por esta razón dice también el filósofo que el ser no es ningún género. Como la esencia divina es simplemente el ser mismo, Dios no puede hallarse bajo ningún género. (*De Potentia,* q. 7, a. 3.)

[32] *Ens commune* tiene dos significados, relacionados, aunque distintos. Primero significa la noción de ser en general, ser como predicable de todo lo que es. Santo Tomás lo inscribe entre los principios más universales, a saber, *ens et ea quae consequuntur ens, ut unim et multa, potentia et actus;* en resumen, ser como un universal junto con los trascendentales. En un segundo sentido, significa todo lo que es, ha sido e incluso puede ser; en otras palabras, todos los seres considerados colectivamente en su totalidad; por ejemplo: *Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia: quia objectum intellectus est ens vel verum commune* (1, q. 55, a. 1). En este segundo sentido Santo Tomás también puede hablar de *esse commune,* bajo la influencia del latinizado Dionisio, pero debe entenderse en el mismo sentido de *ens commune.* Estas expresiones no significan en absoluto un *ens* o un *esse* que fuese común a todos los seres. Sólo la noción abstracta de ser contiene todos los seres, pero ella no tiene realidad por sí misma. El real «ser común» no tiene realidad aparte de los seres particulares, actuales o posibles. Vid. *Dionisio de los Nombres Divinos,* V, 2, núm. 660:

«Ipsum esse commune est in primo Ente, quod est Deus...», y otra vez (ibid.):

Omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub ejus virtute, quia virtud divina plus extenditur quam esse creature.

Todas las cosas existentes están contenidas bajo el mismo ser común, pero no Dios. Por el contrario, el ser común está contenido bajo el poder de Dios, ya que el poder divino es más amplio que el ser del universo creado.

[33] *De Potentia,* q. 7, a. 2.
[34] *De Potentia,* q. 1, a. 2:

Unde patet quod Deus est infinitus: quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile est de esse equi, vel cujuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet; et sic, sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est; et ex hoc patet quod virtus vel potentia sua activa est infinita.

De donde se deduce claramente que Dios es infinito, lo cual puede demostrarse del siguiente modo: El ser del hombre está limitado por la esencia específica del hombre, ya que se realiza en la naturaleza de la especie humana. Lo mismo puede decirse del ser del caballo o de cualquier otra criatura. En cambio, el ser de Dios, por no realizarse o recibirse en ninguna esencia distinta, es el ser puro y no queda limitado por ningún tipo de perfección entitativa, sino que tiene en sí el ser entero y total. Por esta razón, del mismo modo que el ser considerado en abstracto puede extenderse a un sin fin número de cosas, así también el ser divino es infinito. De esto se deduce claramente que el poder activo de Dios es infinito.

TERCERA PARTE

EL SER

CAPITULO 6

DIOS Y LOS TRASCENDENTALES

La palabra «trascendentales» no pertenece al léxico usual de Tomás de Aquino. Fue acuñada en fecha posterior (según se cree), para significar el grupo de propiedades que pertenecen al ser en cuanto ser; es decir, *uno, verdadero, bueno*, etc. Estas mismas nociones, no obstante, fueron familiares para Tomás de Aquino y encontró lugar para ellas en las dos principales exposiciones de su teología la *Summa Contra Gentiles* y la *Summa Theologiae*. Hoy son inseparables de su noción de Dios.

I. El problema de los nombres divinos

En este momento de nuestra investigación, el problema de los nombres divinos no es enteramente nuevo. Desde el mismo momento que empleamos la palabra «Dios» comenzamos a darle nombre. Además, hemos considerado la cuestión planteada por el mismo nombre que Dios ha escogido como suyo propio en el *Éxodo;* y repetir lo que Dios ha dicho de Sí mismo —a saber, que Él es YO SOY o ÉL ES— ciertamente es «llamarlo» de al-

guna forma. Con ocasión de ello se hicieron algunos comentarios relativos a la naturaleza analógica o negativa de los nombres atribuibles a Dios, pero la discusión del problema se dejó intencionadamente incompleta en dos aspectos. Primero, como es frecuente el caso en teología, es necesario asegurar una cierta noción de Dios antes de proceder a una discusión completa de nuestro propio conocimiento de Él. El teólogo es en esto como el filósofo: su conocimiento de Dios lo expresa en un lenguaje tomado de las sustancias materiales; de aquí que después de establecer la existencia de Dios, el teólogo deba proceder a criticar su propio lenguaje relativo a Él. En segundo lugar, la conclusión de nuestra investigación se ha limitado a la afirmación de un solo nombre absolutamente válido atribuible a Dios: Ser; pero ahora le serán dados muchos más nombres, y esta misma pluralidad constituye un problema. Los trascendentales —uno, verdadero, bueno, bello— son los nombres a que nos referimos. No será, por consiguiente, inoportuno determinar los límites de su validez antes de aplicar estos nombres a Dios.

De lo que precede resulta claro que Dios *es* de una sola forma. Si deseamos atribuirle una esencia, deberemos añadir que, en tal caso, esencia significa meramente *esse*, la misma existencia. Esto es suficiente para asegurarnos de que, estrictamente hablando, ningún nombre puede atribuirse a Dios y a otros seres en el mismo sentido. Por otra parte, los nombres que los teólogos dan a Dios no pueden carecer completamente de significado; de lo contrario, toda proposición teológica sobre Dios sería igualmente vana y exenta de significado. La cuestión planteada es: ¿qué significan tales nombres y cuál es su significado?

El origen del elemento positivo en nuestro lenguaje relativo a Dios es la relación de efecto a causa entre los seres creados y su Creador. Como se explicará más cumplidamente en su lugar, como los seres son en cuanto son actos, son causas en cuanto son seres, y para ellos ser causas consiste en participar a otros seres algo de su propia actualidad. Por esta razón, los efectos tienen necesariamente una cierta semejanza con sus causas. De hecho, la existencia de un efecto es una participación en la existencia de la causa de la que el efecto la recibe. Esta es también la justificación de la atribución de ciertos nombres a Dios. Si Dios es la causa de todos los seres, todos ellos deben parecerse a Dios en alguna medida y de alguna forma. Dar a Dios el nom-

bre de uno de sus efectos equivaldrá a atribuirle aquello de lo que tal efecto participa.

Una abundante literatura ha sido dedicada a la noción de analogía en la teología de Tomás de Aquino, y ciertamente son varias las clases de analogía; pero en tanto que teólogo, Santo Tomás se interesa por sólo una de ellas: la relación entre las criaturas de Dios y su causa. La palabra griega *analogía* significa *proporción: «secundum analogiam, id est, proportionem»* [1].

Si tomamos la proporción en su significado más general, en el lenguaje de Santo Tomás significa relación entre una cosa y otra. Si la palabra se toma en su significado más restringido de mensurabilidad en una proporción dada, entonces, por supuesto, la desproporción entre hombre y Dios es infinita y cualquier conocimiento de Dios sería imposible para nosotros. En su más amplia acepción, no obstante, la palabra significa *«quamcumoue habitudinem unius ad alterum»:* cualquier relación de una cosa a otra. De los dos ejemplos citados por Tomás de Aquino en el mismo pasaje, la proporción o analogía de materia a forma y la proporción o analogía de efecto a causa, la Segunda nos interesa directamente. La relación de efecto a causa es la base de la relación entre el hombre que conoce a Dios y Dios conocido por el hombre [2].

Esto no es nada excepcional en la doctrina de Santo Tomás, en la que todas las relaciones entre el hombre y Dios son relaciones de efecto a causa. El elemento positivo de nuestro conocimiento de Dios no tiene otro origen. Si decimos que Dios es vida, por ejemplo, decimos algo que es cierto de Dios, pues si no hubiera vida en Dios, la Primera Causa no sería vida en ninguno de sus efectos. Cómo, bajo qué forma y en qué sentido puede decirse que hay vida en Dios, es otro problema diferente; de lo que ahora se trata es de que hay al menos un aspecto en el que es cierto que Dios es vida. Hay en Dios aquello que debe haber para explicar el hecho de que lo que llamamos vida exista como su efecto, y, por consiguiente, se asemeje ello como el efecto a su causa. En otras palabras, si «la criatura recibe de Dios lo que le asemeja a Él» [3], lo que la criatura recibe necesariamente debe pre-existir en Dios. Esto también se explica por el hecho de que muchos nombres atribuidos a Dios no son sinónimos [4]. Desde luego que todos ellos significan una sola realidad, Dios; pero cada nombre particular es atribuido a Dios como teniendo en sí mismo la particular perfección creada que se

señala por ese nombre particular. Lo que realmente corresponde al significado por estos diversos nombres es absolutamente lo mismo, pero las significaciones no son las mismas, puesto que cada nombre particular significa una particular perfección creada.

Estas observaciones nos permiten determinar lo que es posible decir de Dios, así como lo que no es posible decir de Él.

Entre los nombres, alguno significa una perfección sin defecto. Por ejemplo, si se dice de Dios o de las criaturas nombres tales como la «bondad», la «sabiduría», la «existencia» y otras semejantes, que expresen perfecciones no cualificadas. Estas palabras pueden emplearse para designar a Dios, así como a otros seres. Por supuesto son predicadas de Dios de forma más eminente que de las criaturas, incluso en un contenido más riguroso sólo competen propiamente a Él. Dios realmente es lo que tales nombres significan; esto es, la misma vida, la bondad misma, etcétera. No sucede así cuando un hombre señala perfecciones realizadas en una cosa creada, tal como una piedra (que tiene ser) o un hombre (que tiene ser y vida). En tales casos, las perfecciones en cuestión aparecen limitadas por la naturaleza específica de una determinada criatura. Puesto que Dios escapa a toda limitación, tales nombres no pueden serle atribuidos propiamente. Cuando se le atribuyen, como con frecuencia sucede en la Biblia, son otras tantas metáforas. Consecuentemente, los nombres de Dios propiamente dichos son aquellos que significan no criaturas, sino las perfecciones que se encuentran en ellas; y si empleamos tales nombres con una modificación especial, en virtud de la cual signifiquen alguna perfección en una forma supreeminente como se encuentra en Dios, entonces no solamente le son aplicables, sino que son aplicables a Él solo. Tales son, por ejemplo, «el más alto bien», «el ser primero» y otros semejantes [5].

Esto da su verdadero significado a la doctrina de nuestro conocimiento analógico de Dios. En un sorprendente pasaje de la *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino declara expresamente insuficiente la posición de Alain de Lille, un teólogo del siglo XII, según el cual los nombres atribuidos a Dios significan no a Dios mismo, sino su relación con las criaturas. Según esta opinión, «*Dios es bueno*», «*Dios es vida*», etc., simplemente significaría que Dios es la causa de la bondad en las cosas, la causa de la vida, etc. Pero si esto fuera verdad, puesto que Dios es la causa de todas las cosas, incluso de los cuerpos, todos los nombres de

las criaturas podrían serle atribuidos como a su causa. Sin embargo, no decimos que Dios es un cuerpo. El verdadero significado de la doctrina es que los nombres de Dios son predicados de la misma sustancia de Dios, esto es, de lo que Dios mismo es. Esto, exactamente, es lo que pensamos cuando denominamos a Dios. Dios no es bueno o sabio porque cause la bondad o la sabiduría; más bien, por el contrario, Dios causa la bondad y la sabiduría porque Él mismo es bueno y sabio. Este es el verdadero significado de la proposición «*Dios es bueno*»; a saber, que Él mismo tiene, o es, en una supereminente forma, la perfección que encontramos en sus criaturas sólo de forma participada y limitada[6]. En el pasaje paralelo de *De Potentia*, Tomás dice que tales nombres significan algo existente en Dios *(aliquid existens in Deo)*, y éste precisamente es el elemento positivo contenido en todo verdadero predicado de Dios. Lejos de hacer imposible la teología negativa, este elemento facilita su camino, pues ello precisamente es lo que la teología negativa habrá de negar. En palabras del propio Tomás:

> *El significado de una negación siempre está fundado en una afirmación, como se manifiesta por el hecho de que todas las proposiciones negativas provienen de una afirmativa; consecuentemente, a menos que el entendimiento humano conozca algo de Dios afirmativamente, no puede negar nada de Él; e igual sucedería si nada de lo que se dice de Dios pudiera ser verificado afirmativamente*[7].

Esto lleva a la conclusión de que, cualquiera que sea su último significado, el método «negativo» en teología necesariamente consiste en negar sistemáticamente verdaderas proposiciones. El teólogo no las niega sobre la premisa de que sean falsas, sino más bien como un medio de alcanzar una verdad más alta mediante su misma negación. Así, si uno permanece a su propio nivel, no pensará nada que no sea cierto, y no se requerirá ningún esfuerzo por superarlas al efecto de considerarlas no verdaderas. Son verdaderas ciertamente a su propio nivel. Pero hay un grado más alto, cual es el de la teología negativa.

El progreso que ahora hemos de lograr en nuestro conocimiento de Dios consistirá, por consiguiente, en seguir después de haber dejado bien sentada una orden determinada. Para formular este paso en términos técnicos, Tomás de Aquino recurre a

la distinción, clásica en lógica, entre predicados unívocos y equívocos. Un término se predica de otro unívocamente cuando se predica como su género, su diferencia o su accidente; pero ninguno de estos predicados se aplican a Dios.

Una razón general en favor de esta conclusión se encuentra en la naturaleza de las relaciones entre otros seres y Dios. Puesto que, como hemos visto, Dios es su propio *esse*, Dios es por sí mismo cuanto es, a diferencia de todos los demás seres que son lo que son por participación. De Dios todo es predicado *a priori* y de los demás seres sólo *a posteriori*. Por ejemplo, a Dios se le llama ser porque lo es por sí mismo, en tanto que a los demás seres se les llama porque lo son por participación. Lo que es predicado por participación no es unívoco con lo que es predicado en sí mismo. De aquí que nada puede aplicarse de Dios y de otras cosas unívocamente [8].

Esta conclusión parece implicar que todo se predica de Dios y de otras cosas equívocamente, y en cierto sentido esto es verdad. Ningún nombre tomado de las criaturas puede predicarse de Dios sin que adquiera un significado diferente. En este sentido, todos los nombres aplicados conjuntamente a Dios y las criaturas lo son equívocamente. En este punto, no obstante, Tomás introduce una importante restricción. Hay muchos equívocos puros. Estos no pertenecen al mismo género o especie, y entre ellos, además, no existe relación. El ejemplo clásico es el de la palabra «can», la cual se predica de una cierta especie animal, pero también, por pura casualidad, de Sirio, «la estrella can». Ahora bien, precisamente la última razón que hemos alegado para probar que ningún hombre puede predicarse unívocamente de Dios y de las cosas, muestra también que no todos los nombres son predicados de forma puramente equívoca de Dios y las cosas. La razón es que todo se afirma de Dios y de las cosas en orden de prioridad y posteridad, pero dentro de un orden; así que aunque los nombres que damos a Dios son equívocos no son puramente equívocos, porque no son «equívocos por casualidad» [9]. Tales nombres son equívocos porque son predicados de lo que es una determinada perfección con prioridad: tanto como de lo que es la misma perfección con posterioridad.

Esta conclusión nos hace volver al punto de partida. Los nombres que se aplican a Dios y a las criaturas se afirman de Dios como de lo que es en sí mismo la causa de la perfección, y de las criaturas como de lo que es un efecto de Dios. A esto es a

lo que llamamos relación, proporción, analogía. La última razón que nos obliga a recurrir a la teología negativa es que todos los nombres que se afirman de Dios significan perfecciones que encontramos poseídas por las criaturas con posterioridad, mientras que hemos de afirmarlos todos de Él en quien están con prioridad. Ahora bien, puesto que en Dios todas estas perfecciones son su propia esencia, que es su propio *esse*, no hay en nosotros la posibilidad de que las concibamos tal como son en Él. Esta situación ha sido descrita frecuentemente por Santo Tomás en términos de una distinción técnica entre la cosa significada por el nombre *(res nominis)* y el significado del nombre *(ratio nominis)*. Lo significado por el hombre está en Dios por razón de prioridad y en las demás criaturas con posterioridad; pero puesto que todos los nombres divinos son tomados de las criaturas, el significado del nombre se aplica por prioridad a las cosas. Este es el significado de la regla que dice que Dios es denominado por sus efectos [19].

El objeto propio de la teología negativa, por consiguiente, es prevenirnos de permanecer en el mismo plano en que los nombres de las criaturas son indiscriminadamente entendidos como propiamente aplicables a Dios. En otras palabras, la teología negativa consiste en no aceptar que, si bien la bondad, la vida y otras perfecciones semejantes, realmente están en Dios, estén propiamente representados por nuestros conceptos de ellas. Todos nuestros conceptos lo son de criaturas, y no tenemos otros. En su comentario de *De divinis nominibus*, de Dionisio, Santo Tomás acepta sin reservas las conclusiones más extremas del teólogo griego. La esencia de Dios excede el conocimiento de los sentidos, el conocimiento intelectual, toda existencia y todo exigente. De acuerdo con esto, Dios no es ni sensible, ni inteligente, ni uno más entre las cosas.

La esencia de Dios es desconocida para las criaturas, pues excede no sólo el poder de la razón humana, sino incluso el de la mente angélica. Ningún poder cognoscitivo puede conocerle, excepto por el don de una gracia divina. En tanto estemos en esta vida, conocer a Dios, en la medida que podamos, consiste en tres cosas. Primera y principalmente consiste en negar de Dios todas las cosas *(primo quidem et principaliter in omnium oblatione)*; esto es, en rehusar atribuir a Dios cualquiera de las cosas que vemos en el orden de las criaturas. Segundo, consiste en trascender estas cosas y atribuirlas a Dios por sublimación, es decir,

desprovistas de límites *(secundario vero per excessu);* pues no negamos de Dios las perfecciones de las criaturas, tales como vida, sabiduría, etc., porque haya algún defecto en Dios, sino que negamos de Él sabiduría, vida, etc., porque excede toda sabiduría, toda vida, y cualquiera otra perfección conocida. Tercero, conocemos a Dios por la vía de causalidad cuando consideramos que cuanto se encuentra en las criaturas procede de Dios como de su causa. Así nuestro conocimiento sigue una vía contraria a la de Dios, pues Dios conoce a las criaturas por su propia naturaleza, en tanto que nosotros conocemos a Dios por sus criaturas, e incluso lo conocemos mejor cuando sabemos que no sabemos lo que Él es *(hoc ipsum est Deo cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit):*

> *Nuestra inteligencia conoce que Dios no solamente está sobre todo lo que está por debajo de ella, sino también sobre ella misma y sobre todo lo que ella puede comprender. Y conociendo de esta forma a Dios, en tal estado de su conocimiento es iluminada por la profundidad misma de la divina sabiduría, a la que nosotros no podemos descifrar. De la incomparable profundidad de la divina sabiduría nos viene a nosotros el entender que Dios no solamente está sobre todo lo que es, sino también sobre todo lo que nosotros podemos entender*[11].

Esta regla se aplica a todos los nombres de Dios, sin excepción. Incluso *esse*, «existencia», es el nombre de una criatura. Las únicas existencias que conocemos son de criaturas, la única forma de ser que conocemos es la de las criaturas, y no podemos formar ningún concepto de lo que es «ser» para la causa universal que llamamos Dios. ¿Por qué, entonces, es EL QUE ES el más perfecto y propio de los nombres divinos? Las razones son: primero, porque no significa una cierta forma de ser, sino el ser mismo, y puesto que la esencia de Dios es su mismo ser, y puesto que las cosas se llaman de acuerdo con su esencia, ningún nombre puede darse más propiamente a Dios que ser; segundo, porque la misma universalidad de este nombre y su completa indeterminación lo hacen eminentemente aplicable a Dios. Cualquier otro nombre significa ser, más una cierta determinación; pero, en definitiva, sabemos que aunque nuestro intelecto pueda determinar en todo caso qué entiende por la esencia de Dios, le será imposible entender qué es Dios en sí mismo. De aquí que cuanto menos deter-

minado sea el nombre, menos impropiamente será aplicado a Dios; y puesto que «ser» es el menos determinado de todos, ningún otro es nombre más propio de Dios.

Para probar esto, Tomás de Aquino hace una observación que no debería pasar inadvertida. Esta es que ni siquiera los trascendentales designan a Dios tan propiamente como lo designa el «ser». Pues «los otros nombres de Dios son menos comunes, y cuando equivalen a éste (al «ser»), le añaden algún concepto distinto, por el cual, en cierto modo, lo informan y determinan» [12]. Es importante advertir esto, en vista de lo que seguidamente se dirá sobre los trascendentales. *Bien, verdad, unidad* no son en ningún sentido menos generales que ser, puesto que dondequiera hay un ser, ellos están presentes. Aún más, ellos afirman el ser *en cuanto* bueno, *en cuanto* uno *o en cuanto* verdadero; no el ser *en cuanto* ser, lo cual es precisamente lo que mejor dice lo que Dios es [13].

Por muy cuidadoso que se sea en acentuar el significado positivo de los nombres atribuidos a Dios, traicionaría la intención más profunda de Tomás de Aquino al no permitir a la teología negativa decir la última palabra. Si alguien imagina que tiene algún conocimiento exacto de «lo que Dios es», o en otras palabras, de lo que podría llamarse la «naturaleza» de Dios, se engaña a sí mismo. Las declaraciones hechas por Tomás de Aquino sobre este punto son categóricas [14].

Partiendo de nuestro conocimiento natural de las cosas sensibles, podemos saber que tienen una causa. De aquí, por los efectos de Dios, podemos conocer *que* existe, y también «lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa primera de todas las cosas», pero la razón puede saber *si Dios existe*, no *lo que Dios es* [15]. Por la misma razón, aunque sabemos con certeza que la proposición *Dios existe* es verdadera, no podemos formarnos idea de lo que realmente es para Dios *ser:*

> *La palabra ser* (esse) *tiene dos sentidos, pues unas veces significa el acto de existir* (actum essendi) *y otras la unión que halla el entendimiento entre los dos términos de una proposición cuando compara el predicado con el sujeto. Tomada la palabra* ser *en el primer sentido, no podemos conocer el ser o existencia de Dios* (non possumus escire esse Dei), *como tampoco conocemos su esencia; pero si en el segundo, porque sabemos que la proposición que formamos acerca de Dios al decir*

Dios es o existe, *es verdadera, y esto lo sabemos por sus efectos* [16].

Y en otro lugar:

> *Ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios tal cual es; pero uno y otro la conocen por los conceptos de causalidad, excelencia y remoción* [17].

De nuevo, partiendo de la misma distinción entre el ser de la existencia real y el ser significado en la proposición, Tomás declara que *ens* y *esse* pueden tomarse en un doble sentido:

> *... a veces significa la esencia de la cosa o el acto de ser* (assentiam rei, sive actum essendi) *y a veces significa la verdad de la proposición, aun en los casos que no tiene ser, como cuando decimos que la ceguera existe porque es verdad que se dan hombres ciegos... En el primer sentido el ser de Dios es lo mismo que su sustancia; y lo mismo que su sustancia es desconocida, también lo es su ser. Pero en el segundo sentido sabemos que Dios existe, pues formamos esta proposición en nuestro entendimiento partiendo de sus efectos.* (De Potentia, q. 7, a. 2, ad 1) [18].

II. Ser y unidad

La palabra «uno» tiene diferentes significados. Dos de ellos deben distinguirse ya desde el comienzo. En su acepción más común, «uno» significa la unidad que es el principio del número. En este sentido, «uno» pertenece al género de la cantidad y es una determinación numérica que añade una realidad al ser. Decir que sólo hay un ser de una cierta especie, o dos, o tres, es añadir algo a la noción de tal ser, o seres [19].

En un segundo sentido, totalmente distinto del precedente, «uno» no añade nada al «ser»: «es sólo la negación de división, pues *uno* no significa otra cosa que el ser no dividido» [20]. Esta noción primaria puede ser más fácilmente descrita que explicada. Si un ser es simple, es uno, y, por ello mismo, es un ser. Si un ser está compuesto de partes, en cuanto sus partes no estén unidas, no es uno, y por la misma razón no es un ser. Una vez que sus partes se juntan para componerlo, surgen, al mismo tiempo, un

ser y una unidad; pero si más tarde sus partes componentes se separan de nuevo, el compuesto pierde ambas cosas, unidad y ser. «Ser» y «uno» permanecen y desaparecen juntos. No hay diferencia entre preservar la unidad y preservar el ser de una cosa determinada. En este sentido, «el ser de cada cosa consiste en la indivisión», y ésta es la razón por la que se afirma que «uno» se identifica con «ser»: *unum et ens convertuntur* [21].

El significado de la doctrina es que ser «uno» nada añade al «ser». No añade al ser ninguna determinación o limitación. Cuanto se contiene en el significado y realidad de «uno» está ya contenido en el significado y realidad de «ser». Aún más, puesto que las dos palabras tienen distintos significados, debe hacerse entre estas dos nociones y sus objetos al menos una distinción [22]. «Ser» significa el ser mismo; «uno» significa ser indiviso; y como el ser ha de permanecer indiviso para ser, las dos nociones señalan realmente dos puntos de vista sobre la misma cosa.

Tomás de Aquino ha apoyado frecuentemente esta posición: dondequiera que hay «uno», también hay «ser»; y viceversa, donde hay «ser», «uno» está presente. Esto no significa que las dos nociones sean equivalentes y puedan ser intercambiadas indiferentemente. La razón de que siempre se den juntas es que, en realidad, el significado de «uno» siempre incluye el «ser». «Uno» significa «ser indiviso». Esto aparece implícito en la observación hecha por Tomás de Aquino sobre que el significado de «uno» es no sólo indivisión, sino también la sustancia misma junto a su indivisión: *est enim unum idem quod ens indivisum* [23]. En términos más simples todavía, Santo Tomás dice que lo «uno» incluye el «ser» en su propio significado. Advirtamos cuál es su razón para afirmar esto. Si el ser no estuviera incluido en la noción de unidad, lo uno no podría ser lo uno, sería nada. El elemento positivo incluido en lo «uno» es el «ser»; «uno» significa ser concebido en su unidad; lo «uno» afirma el ser; y sólo le añade la negación de su posible división. *Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis.* En resumen, *est enim unum ens indivisum:* «uno» es el «ser» no dividido [24].

En la mente del propio Tomás de Aquino, este punto era importante, puesto que marcaba una de las líneas divisorias entre su propia metafísica y la de Avicena, quien, a diferencia de Aristóteles y Averroes, consideran que lo «uno» añadía algo al «ser». Hoy es necesario apelar a la auténtica posición de Tomás de Aquino como salvaguarda contra ciertos intentos de convertir su

filosofía del ser una filosofía de lo uno. Es cierto que, puesto que el tomismo es una filosofía del ser, y el ser es uno, el tomismo es también una filosofía de lo uno, pero esto es cierto sólo en cuanto que es una filosofía del ser. La identificación de «uno» y «ser» es debida al hecho de que «uno» realmente es otro nombre de ser. Santo Tomás nunca dice que el primer principio es lo «uno» o que el nombre propio de Dios sea YO SOY EL UNO. Sus pruebas de la existencia de Dios prueban cinco veces la existencia de un primer ser, que es uno; ninguna de ellas prueba la existencia del UNO. Si es correcto decir que debe escogerse entre una filosofía de lo uno y una filosofía del ser, la filosofía de Tomás de Aquino indudablemente permanece al lado del ser.

El verdadero puesto que ocupan estas nociones en la doctrina tomista puede verse, como en su mejor formulación, en la respuesta a la objeción de que «uno» no se opone a «muchos» porque, puesto que «muchos» se define con relación a «uno», y *viceversa*, parece haber un círculo vicioso en la definición. Tomás niega que exista tal círculo vicioso precisamente porque el punto de partida de la definición no es ni «uno» ni «muchos», sino «ser»:

> *Lo que primero se ofrece al entendimiento es el ser* (ens); *en segundo lugar aparece la negación del ser. A estos dos sigue, en tercer lugar, la noción de* división; *pues por el hecho de que algo es entendido como un determinado ser y no cualquier otro, es dividido o separado de éste por el entendimiento. En cuarto lugar sigue en el entendimiento el concepto de «uno», en el sentido de que ese ser es entendido como inseparable de sí mismo. En quinto lugar sigue el concepto de «multitud», al ser aquel ser entendido como separado de todos los demás, y cada uno de estos separados de aquél como un ser en sí mismo. Pues por muy cierto que sea que las cosas pueden ser pensadas como separadas, no se da, sin embargo, un concepto de «multitud», a no ser que cada particular de entre los separados sea pensado como siendo «uno»* [25].

La convertibilidad del «ser» y «uno», por consiguiente, no debe ser interpretado como si implicara su equivalencia. Se ha dicho a veces que la doctrina de Tomás de Aquino es una filosofía de la unidad, lo cual es cierto, pero es una filosofía de la unidad porque es una filosofía del ser. Afirmado el «ser», también se afirma lo «uno», porque «uno» no es sino el ser concebido en

su indivisión. Si, por otra parte, se comienza por afirmar lo «uno» necesariamente ha de afirmarse el «ser», no porque el «ser» esté implicado en lo «uno», sino porque lo «uno» sólo es el «ser» no dividido. La primacía del ser es absoluta, sin restricción, por la simple razón de que cuanto es diferente del ser, no es [26].

Sobre la base de esta posición metafísica es fácil probar que Dios es uno. En las dos *Summae*, Tomás de Aquino sigue su procedimiento habitual, que es abrir tantos accesos como sean posibles a cada conclusión particular; pero su más breve vía es evidentemente la que toma del propio nombre de Dios. Aquí se muestra en su perfecta simplicidad: «El ser propio de cada cosa es único. Ahora bien, Dios es su propio ser, como vimos antes; por lo tanto, no puede existir más que un solo Dios» [27]. En cuanto se relaciona así la noción fundamental de Dios como puro *esse* con la de su perfecta simplicidad, necesariamente se deduce su unidad:

> *Una cosa tiene el ser del mismo modo que posee la unidad; todo ser, en cuanto puede, rechaza su división para defenderse de no ser. Ahora bien, la naturaleza divina es el ser en grado máximo. Luego se da en ella la máxima unidad. Por consiguiente, no podemos distinguir en ella varios sujetos* [28].

Similares observaciones aplica a los argumentos recogidos en la *Summa Theologiae*, con la notable diferencia, no obstante, de que después de dar tres diferentes razones para la unicidad de Dios [29], Santo Tomás dedica un artículo especial a la demostración de su conclusión siguiente de que Dios es «uno en grado sumo». Esta vez, por supuesto, un argumento es suficiente; y éste es que Dios es «uno en grado sumo» porque es simple en grado sumo y ser en grado sumo. En palabras del mismo Tomás:

> *Como uno es el ser indiviso, para que algo sea uno en grado máximo, es indispensable que lo sea como ser y como indiviso. Pues bien, ambas cosas competen a Dios. El ser* (ens) *en grado sumo, porque no es el suyo un ser* (esse) *determinado por una naturaleza que lo reciba* [no hay composición de esencia y existencia], *sino el mismo ser* (esse) *subsistente y de todo punto ilimitado. Es también el más indiviso, porque de hecho ni en potencia admite especie alguna de división, pues, según hemos dicho, es absolutamente simple; por donde se ve que Dios es uno en grado máximo* [30].

Tomás de Aquino no olvida nunca la verdad fundamental de su teología, pero está menos interesado en forzar a sus lectores que en llevarlos a la verdad por la vía más fácil de seguir. Un argumento es bueno si es verdadero, y no toda verdad es la última. No obstante, es importante no perder de vista la verdad última, aunque sólo sea para entender plenamente otras verdades, especialmente en tiempos como los nuestros, en los que parece que nada interesa salvo la verdad última.

III. El ser y lo verdadero

Aristóteles no incluye lo verdadero entre las propiedades trascendentales identificables con el ser. Incluso rehusó expresamente hacerlo. Al final del Libro VI de la *Metafísica* planteó la cuestión de si la naturaleza de lo verdadero debía discutirse en metafísica. La respuesta fue que no, porque la metafísica trata del ser *en cuanto* ser, mientras que lo verdadero no se da en las cosas, sino en la mente. El ser es verdadero sólo «per accidens», puesto que se encuentra en la concepción de un intelecto que compone y olvida conceptos. Hay verdad y error en la mente según conciba las cosas como son o como no son en la realidad; mas la consideración de estas nociones pertenece a otra ciencia, tal como la lógica, y no a la ciencia del ser, la metafísica [31].

El *Expositor* de Aristóteles, Tomás de Aquino, estuvo bien advertido de esta posición del Filósofo. En su propio comentario de la *Metafísica,* lealmente analiza Tomás el texto de Aristóteles, y lo hace sin añadir ninguna explicación, corrección o explicación propia. «La verdad y la falsedad están en la mente y no en las cosas»; la composición y división de conceptos, en los cuales consiste la verdad, *est tantum in intellectu, non in rebus;* y otra vez:

> *Y por eso aquello que es ser, como algo verdadero que consiste en tal composición, es algo distinto de las cosas que son propiamente entes, las cuales son seres fuera del alma, cada uno de los cuales es «algo que es algo», es decir, sustancia, o cuál, o cuánto, o algo incompleto que la mente compone o divide* [32].

El caso de lo verdadero es el mismo que el del ser accidental, cuya causa es indeterminada y, por esta razón, escapa a la ciencia. En resumen, puesto que lo verdadero y el ser accidental no pertenecen al ser como ser, son dejados de lado por la metafísica.

No ocurre así en la doctrina de Tomás de Aquino. Todos los tratados que contienen un capítulo especial sobre lo verdadero, en cuanto que es un trascendental, se mantienen fieles a la auténtica posición de Tomás de Aquino, pero traicionan la de Aristóteles. Quienes atribuyen tal doctrina a Aristóteles una vez más se refieren a la filosofía de Aristomás, un *hircocervus*, sin otra realidad que la de la ficción.

Hay dos razones para afirmar esto. En primer lugar, tenemos la palabra del mismo Dios, puesto que Nuestro Señor dijo: *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Ioh 14, 6). Después, precisamente porque el mismo Dios es la verdad, la relación de ser y verdad no es exactamente la misma en las dos doctrinas. Como era de esperar, veremos a Tomás de Aquino seguir a Aristóteles en tanto en cuanto es compatible con las exigencias de su teología; y en otro caso, al llegar a esta línea divisoria de sus métodos, seguir el suyo propio. En realidad, la línea divisoria de ambos métodos se anuncia ya por la misma formulación de la cuestión. Como hemos visto, en Aristóteles no se plantea el problema. Al hablar del ser que significa verdad (el *est* de la *copula*), Aristóteles simplemente afirma de él que, en metafísica, *est praetermittendum* [33]. La razón es que la verdad está en la mente, no en las cosas. Por el contrario, la primera cuestión planteada por Tomás de Aquino sobre este punto se desarrolla como sigue: «¿Está la verdad solamente en el entendimiento?» [34]. Clara indicación de que su propio interés va en otra dirección. Tomás no niega que la verdad no esté principalmente en el entendimiento. Lejos de atacar a esta posición de Aristóteles, Tomás cita sus mismas palabras y, como raro homenaje, lo cita en un *sed contra: «dice el Filósofo que lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el entendimiento»* [35]. No obstante, la tendencia general de este notable artículo [36] es establecer que la verdad ciertamente reside en el entendimiento; pero no *sólo* en el entendimiento, sino que, de cierta forma, también reside en las cosas. El cambio se anuncia al mismo comienzo de la respuesta, donde Tomás compara la verdad con bien, que, como veremos, indudablemente es un trascendental identificable con el ser. Es cierto que los dos casos no son idénticos, y la diferencia explica precisamente por qué Aris-

tóteles había considerado lo bueno como un trascendental incluible en la metafísica, mientras lo verdadero era excluido. «*El bien* designa aquello a que tiende el apetito» y «*lo verdadero* designa aquello a que tiende el entendimiento». Pero el bien, el objeto del apetito, *está en la cosa misma*, mientras que lo verdadero *está en el entendimiento* que conoce la cosa tal como es. Evidentemente, esta distinción fundamental no hace fácil considerar lo verdadero como un trascendental; si reside en el intelecto, no puede ser una propiedad del ser *en cuanto* ser; es una propiedad de ser sólo *en cuanto* conocido. Pero esto no impide a Santo Tomás deducir su propia conclusión. Lo bueno existe en las cosas, pero el apetito que las desea también se llama bueno porque su objeto es el bien; de la misma forma, pero a la inversa, lo verdadero se da en la mente, pero al objeto del conocer verdadero también se le llama verdadero porque es objeto de tal conocimiento. En resumen, «la cosa conocida se llama también verdadera por el orden que dice al entendimiento»[37].

Esta observación es aceptada por muchos filósofos como una simple cuestión de palabras, y, de hecho, frecuentemente hablamos de una cosa como ser «verdadero como tipo»; y nada más frecuente que decir «esto es un verdadero X», o «esto no es un verdadero Y». Pero precisamente tales expresiones nos obligan a tener en cuenta otra clase de verdad que se da en la mente y no en las cosas. Es accidental para una cosa estar relacionada con el entendimiento como un objeto conocido, pero en el caso en que la cosa esté relacionada con un entendimiento como la causa de la que depende su existencia, entonces su relación con el entendimiento es esencial. Por ejemplo, es accidental para el ser de un edificio ser conocido por mi propio intelecto, pero es esencial para él ser conocido por la mente de su arquitecto, porque el conocimiento que el arquitecto tenga del edificio a construir es la causa de su existencia. Entonces...

> *...hablamos de un edificio verdadero cuando reproduce la forma que hay en la mente de su arquitecto... Por su parte, los seres naturales son verdaderos por cuanto vienen a tener semejanza con las especies que hay en la mente divina, y así llamamos verdadera piedra a la que tiene la naturaleza propia de la piedra según la preconcibió el entendimiento de Dios.*

Esto no opone la doctrina de Tomás a la de Aristóteles. Aunque nuestro teólogo piensa que «la verdad reside primariamente en el intelecto», añade sobre Aristóteles que la verdad también reside «secundariamente en las cosas en el orden en que están relacionadas con el entendimiento como su fuente». Esta secundaria forma de ser verdadero no carece de importancia. Con ella están en juego la misma existencia de las cosas. «De aquí que las cosas sólo se llaman verdaderas en absoluto por la relación que dicen al entendimiento de que dependen» [38].

Como consecuencia inmediata de este desarrollo, Tomás de Aquino plantea lo verdadero y el ser como términos idénticos, lo cual significa que, en nuestro propio lenguaje metafísico, lo verdadero es uno de los trascendentales. La justificación de esta conclusión es expuesta por Tomás en términos de sencillez insuperable:

> *Así como el bien tiene razón de apetecible, lo verdadero la tiene de cognoscible. Pues bien, las cosas son tanto más cognoscibles cuanto más tienen de ser, y por esto dice el Filósofo que* el alma es en cierto modo todas las cosas, *mediante los sentidos y el entendimiento. Si, pues, el bien se identifica con el ser, también se ha de identificar lo verdadero, con la diferencia de que el bien añade al ser la razón de apetecible y lo verdadero la comparación con el entendimiento* [39].

Tomás de Aquino no pudo menos de aceptar esta conclusión. La había hecho necesaria, y ninguna objeción podía forzarle a cambiar de idea. Un oponente podría decir que, al fin, la verdad propiamente reside en el entendimiento, mientras que el ser se encuentra en las cosas. Pero Tomás responde que lo verdadero reside en las cosas y en el entendimiento. Lo verdadero que está en las cosas «se identifica con la sustancia del ser», mientras que «lo verdadero del entendimiento se identifica con el ser como lo que se manifiesta con lo manifestado». En resumen, «lo verdadero y el ser difieren sólo por sus conceptos», porque el ser está en el entendimiento y en las cosas [40].

Verum et ens differunt ratione. Así, pues, como en el caso de lo uno, entre *verdadero* y *ser* hay sólo una diferencia de conceptos; y advirtamos que, exactamente como en el caso de lo uno, esto no autoriza a concluir que, puesto que el ser no puede ser concebido si no es bajo razón de verdadero, lo verdadero es ante-

rior al ser. Por el contrario, la noción de ser puede concebirse sin concebir la de verdadero, puesto que no podemos concebir la razón de lo verdadero sin, al mismo tiempo, concebir la de ser. Cuanto se ha dicho de lo uno, vale de lo verdadero. El tomismo es una filosofía de lo verdadero en el sentido de que es una filosofía del ser, y el ser es verdadero, pero lo contrario no es correcto; pues mientras el ser puede concebirse aparte de lo verdadero, lo verdadero no puede conocerse sin el ser. De hecho, lo verdadero *es* ser, o no es nada. «No se puede concebir lo verdadero sin concebir la razón de ser, ya que el ser entra en el concepto de lo verdadero» [41].

La conexión íntima entre lo verdadero y el ser se manifiesta en el hecho de que lo verdadero es anterior al bien. Decimos «lógicamente» porque, puesto que los trascendentales se identifican con el ser, no puede haber entre ellos un orden de prioridad o posterioridad. La razón de ello es que «lo verdadero está más próximo al ser, que es anterior al bien». Y, es cierto, la verdad se presenta al entendimiento tal como es; así, pues, «lo verdadero dice relación directa e inmediata al ser», en cambio, el bien designa al ser como apetecible por causa de su perfección. Además, «*el conocimiento precede naturalmente* al apetito, y como lo verdadero dice relación al entendimiento, y el bien al apetito, síguese que en el orden intelectual lo verdadero es anterior a lo bueno» [42]. Algunas dudas relativas al «status» trascendental de lo verdadero se plantean por la clara respuesta a la segunda objeción en el mismo artículo. La objeción arguye que, puesto que lo que está en las cosas precede a lo que está en el entendimiento, el bien, que está en las cosas, debería lógicamente preceder a lo verdadero, que está en el entendimiento. A esto responde Tomás que, puesto que hablamos de prioridad *lógica*, la cuestión es saber cuál es el primero que concibe la inteligencia, el bien o la verdad. He aquí la respuesta:

> *Lo primero que el entendimiento concibe es el ser; en segundo lugar percibe que lo conoce, y en tercer lugar, que lo desea. Por tanto, lo primero es la razón del ser; lo segundo, la de lo verdadero, y lo tercero, la de bueno, aunque el bien se encuentre en los seres* [43].

El significado de la cita de San Juan aparecería ahora pleno de significado, al menos en la extensión en que el significado de

los nombres de Dios es accesible a la razón natural. La misma reducción de todos los nombres divinos al puro existir ha sido realizada tanto con respecto a la verdad como con respecto a la unidad. De acuerdo con lo precedente, las cosas son verdaderas en sí mismas en la medida que son acomodables al entendimiento, y el entendimiento mismo es verdadero conforme concibe una cosa tal como ella es. Ahora bien, en el caso único de Dios, no es suficiente decir que su conocimiento conoce sus objetos tal como son; su *esse* (el puro acto de existir que El es) es su mismo entender: *esse suum... est ipsum suum intelligere.* Además, todos los demás seres son verdaderos en sí mismos en cuanto se conforman al conocimiento que Dios tiene de ellos, pues el conocimiento de Dios es la medida y causa de todos los otros seres, y Él es su propio ser y entender. En esta perfecta coincidencia de un ser, de su conocimiento y del objeto de su conocimiento, se encuentra la identidad del ser absoluto con su propia verdad. Porque Dios es *suum esse intelligere* (el *esse* de Dios), debe decirse que no sólo hay verdad *en* Él, sino que *es* la primera y suprema verdad [44]. Así, con la teología del *esse*, la conclusión del *De Veritate,* de San Anselmo, recibió finalmente, junto con sus propias limitaciones, su plena justificación. Todas y cada una de las cosas tienen su propia verdad como tienen su propio ser, pero hay una verdad según la cual todas las cosas son verdaderas. Las cosas son verdaderas en tanto en cuanto se conforman a su modelo en el entendimiento divino [45]. Aquí, como siempre, las cosas se llaman verdaderas a partir de una verdad que se encuentra en un entendimiento; en un último análisis, la verdad se afirma de las cosas a partir de la verdad del entendimiento de Dios, porque su entender y su ser son uno y el mismo acto.

IV. El ser y el bien

Ni la *Metafísica* de Aristóteles ni el comentario de Tomás de Aquino dicen mucho sobre el bien. Por el contrario, las dos *Summae* abundan en información sobre él. Dionisio tuvo ciertamente una importante participación en la restauración de una noción metafísica central en la filosofía de Platón, pero que no podría

entrar en la estructura del tomismo sin sufrir una campleta reinterpretación [46].

Al citar en sentido de aprobación un dicho que también cita Aristóteles, Santo Tomás describe el bien como «lo que todas las cosas apetecen». Estas conocidas palabras, *quod omnia appetunt*, no son, no obstante, una definición del bien, únicamente indican la señal por la que su presencia puede detectarse. Una cosa no es buena porque sea universalmente deseada, sino que es universalmente deseada porque es buena [47].

En sí mismo, el bien es ser: «Bien y ser *(ens)* son, en efecto, una misma cosa, y únicamente son distintos en nuestro entendimiento.» Al estudiar esta distinción de conceptos, Santo Tomás se refiere primero al signo externo que revela la presencia de bondad —a saber, ser apetecido por todos—, pero seguidamente va más allá de esta observación empírica y pregunta por qué una cosa es apetecible o apetecida. Su respuesta es que una cosa es apetecible en la medida que es perfecta. Aquí, no obstante, Santo Tomás hace esta curiosa observación: *nam omnia appetunt suam perfectionem.* Este recurso a la experiencia psicológica, poco frecuente en la argumentación metafísica de Santo Tomás, sólo sirve para señalar la noción sobre la que descansa en último término la explicación total, a saber, la de perfección. Pues perfección es actualidad, como opuesto a mera potencialidad. De aquí la conocida fórmula: *unumquodque est perfectum inquantum est actu.* ¿Pero qué es adquirir actualidad sino adquirir ser? Por consiguiente, una cosa es buena en cuanto existe: *intantum est aliquid bonum, inquantum est ens.* Y en verdad, puesto que lo que no existe, o no tiene ser, es nada, la existencia *(esse)* es la realidad de cada cosa. De aquí que bien y ser sean realmente lo mismo, aunque el bien tenga la razón de apetecible, fundada en la misma actualidad de ser [48].

La identificación de ser y bien requiere las mismas observaciones que la de ser y lo uno. La metafísica de Tomás de Aquino es una metafísica del ser (del ser *tomista)*, no una metafísica del bien. Por supuesto, puesto que el bien es el ser mismo bajo uno de sus aspectos, no puede haber prioridad o posterioridad entre ellos. No hay «ellos», sólo hay ser. No obstante, puesto que las dos nociones se conciben como conceptos distintos, puede plantearse si el bien es anterior al ser en el orden de los conceptos. La respuesta es no; la noción de ser es para el entendimiento anterior a la de bien. La razón es sencilla: cada cosa es conocida

en cuanto ella es. Consecuentemente, «el ser es el objeto propio del entendimiento, y por ello es lo primero que se entiende, como el sonido es lo primero que se oye»; y puesto que «lo primero que el entendimiento capta en las cosas es el ser», el ser es anterior al bien en el conocimiento, como es anterior a todo [49].

Según esta opinión, todo ser es bueno en la medida que es ser. Todo ser, en cuanto tal, está en acto; todo acto es una perfección; lo perfecto tiene razón de apetecible, lo cual es ser bueno [50].

Al establecer este punto de su doctrina, Tomás de Aquino, naturalmente, se acercó al platonismo, especialmente a Dionisio. No podía hacer otra cosa. Puesto que en Aristóteles podía encontrar poca ayuda en materia de agatología, Platón habría de ser usado como sustituto. A este respecto, el *Liber de Causis* podía ser muy útil, especialmente su punto de partida, tan cuidadosamente citado por Tomás de Aquino: *la primera de las cosas criadas es el ser (prima rerum creatarum est esse)*. Es suficiente un elemental conocimiento del platonismo para advertir que aquí Tomás hace decir al platonismo algo diferente a lo que quiso decir. Por doquier prevalece la influencia de Plotino; la primera cosa creada es, ciertamente, el ser; pero la bondad es su causa, así que el bien es realmente anterior al ser. Este aspecto lo conoce muy bien Santo Tomás, habiendo leído el tratado de Dionisio, *De divinis nominibus*, en el cual al asignar el rango a los varios nombres de Dios da el primer lugar al bien, antes que al ser [51]. El uso que hace Santo Tomás del *Liber de Causis* en este asunto, por consiguiente, no es consecuencia de una inconsciente interpretación errónea de la doctrina; sencillamente la plantea bajo la perspectiva desde la cual parece ser verdadera; a saber, la de la causa final. Precisamente porque es esencialmente apetecible, la bondad es una causa final. No sólo esto, sino que es primero y último en el orden de la intencionalidad. Incluso el ser es solo, porque es en razón de algo, lo cual es su causa final, su fin. En el orden de causalidad, pues, la bondad es anterior, y es en este sentido en el que el platonismo recibe de Tomás de Aquino todo el crédito.

Esta interpretación está de acuerdo con el auténtico espíritu del platonismo, en el que la causalidad del bien trasciende, ciertamente, el orden de entidad o ser. Pero Tomás podía permitirse hacer completa justicia al platonismo, pero sólo sin arriesgar la primacía absoluta del ser. Si no usaba esa precaución, incluso el bien podía ser nada. Por ello, en la explicación tomista de reali-

dad, aunque todo existe por causa del bien y por razón de algún bien, la existencia de cada cosa presupone una causa eficiente y una causa formal, pues estas causas son las reales e intrínsecamente constitutivas del ser[52].

Antes de pasar a la aplicación teológica de la doctrina, Santo Tomás hace un último esfuerzo para integrar en su agatología algunas enseñanzas de los Padres de la Iglesia que habían venido a formar parte de la tradición de la escuela.

Una de ellas era parte de la herencia agustiniana. San Agustín había escrito un tratado, *Sobre la naturaleza del bien (De Natura Boni)*, y, por supuesto, Tomás de Aquino no iba a redactar una cuestión, *Del bien en general*, sin consultar a sus ilustres predecesores. Entre los elementos de la doctrina agustiniana mantenidos por Tomás había un intento de definir los elementos ontológicos de la bondad. Estos son tres: *medida, o límite (modus); forma (species), y orden (ordo)*[53].

Santo Tomás había integrado estas nociones en su propia doctrina, relacionándolas con su principio fundamental de que el bien es el ser poseído de actualidad o perfección, pues su perfección es lo que lo hace apetecible, esto es, bueno. Para que una cosa sea perfecta ha de tener la forma que la hace ser lo que es, y las tres determinaciones dadas por San Agustín se derivan todas de la forma o son sus prerrequisitos.

Un prerrequisito para la forma es una determinada medida y proporción. Por ejemplo, una debida proporción de materia con la forma y una proporción de ambos con su causa eficiente. Estas proporciones (o conmensurabilidades) son la medida (modus) que la determinan. Además, la forma es lo que sitúa a la cosa en su propia especie. Ahora bien, las especies se conocen por sus definiciones, y, según Aristóteles, *las definiciones de las especies son como los números:* si se añade algo a un número, o se sustrae, se convierte en otro número; así también, si se añade o sustrae algo de una definición, se convierte en otra definición, y la especie que define, en otra especie. La especie es, por tanto, un componente esencial de la bondad. Finalmente, todas las cosas que tienen una forma dirigen sus operaciones hacia lo que las perfeccionará de acuerdo con su forma. Ser es actuar, operar y tender hacia un apropiado fin. Esto es, precisamente, orden. Es, por consiguiente, verdadero que la esencia de la bondad consiste en la medida, la forma y el orden[54].

Un segundo elemento patrístico integrado en su agatología por

Tomás de Aquino es una división tripartita del bien dada por San Ambrosio en su *De Officiis:* honesto *(honestum)*, útil *(utile)* y deleitable *(delectabile)*. San Ambrosio había concebido su división como aplicable al bien humano en particular, pero Santo Tomás piensa que podía ampliarse «al bien en cuanto tal». Y ciertamente, cualquiera que sea el bien en cuestión, si el apetito tiende hacia él como a algo que necesita para conseguir alguna otra cosa (es decir, como un medio), el bien en cuestión pertenece a la categoría de lo *útil*. Si se apetece como algo cuya posesión trae satisfacción y descanso, es llamado *deleitable (delectabile)*. Advirtamos incidentalmente que la definición de esta clase particular de bien dará la respuesta correcta al problema de la belleza otro trascendental u otra variedad trascendental del bien. Por último, si el apetito desea algo, apetecible por sí mismo, su objeto es lo *honesto (honestum)*, el cual es amado, deseado y procurado por razón de su propia perfección intrínseca. No es necesario decir que el bien no se dice unívocamente de estas tres variedades, como si todas ellas participaran igualmente y de la misma forma en la naturaleza del bien. El bien se afirma con prioridad de lo honesto; luego, analógicamente, de lo deleitable, y en tercer lugar, de lo útil [35].

Los seis artículos de esta cuestión quinta de la *Summa, del bien en general,* son un perfecto ejemplo de una especulación filosófica elaborada por un teólogo para su propio trabajo teológico. Tomás de Aquino se encuentra comprometido en la tarea de definir el significado de la palabra «bueno» en cuanto aplicable a Dios. Para hacerlo necesita una determinación filosófica de la naturaleza del bien en general, y puesto que no la encuentra en la filosofía de Aristóteles, hace lo que ya habían hecho algunos de sus predecesores, particularmente Alberto el Grande, que es elaborar una agatología. Pero él lo hace en su propia forma, sobre la base de su propia noción metafísica de ser, pues de otra forma su teología de la bondad divina no encajaría con su teología del ser de Dios.

Después de preparar así el terreno, el teólogo está en condiciones de plantear la pregunta: ¿conviene a Dios ser bueno? La respuesta de esta pregunta es el objeto de una discusión en la *Summa,* distinta de la precedente; a saber, la cuestión sexta, titulada *De la bondad de Dios.*

De acuerdo con su doctrina de la primacía del bien en orden a la causa final, Tomás recurre a la apetecibilidad de Dios como

punto de partida para su demostración. Aunque todavía no ha demostrado que Dios es el creador de todas las cosas, no obstante parte del supuesto de que Dios lo ha creado todo. Ahora bien, cada efecto es como su causa, y la perfección de un efecto es parecerse a su causa tanto como sea posible; por consiguiente, «todo agente hace algo que de algún modo se asemeja a él; y por esto el agente es apetecible y tiene razón de bien». La causa universal es así universalmente apetecible, y siendo apetecida por todas las cosas, Dios es para todas ellas su perfección. Pero Él lo es porque es primero la causa eficiente de todo. Como Dionisio dice en *De Divinis Nominibus*, a Dios se le llama bueno *en cuanto da a todo la subsistencia*[56]. Dios no es sólo bueno y el sumo bien porque es el ser supremo; es bueno por esencia. La expresión ha de tomarse en su significado más contundente queriendo significar que, en tanto que los demás seres son buenos sólo por participación (como efecto de la primera causa), Dios es bueno por su misma esencia. Y, en verdad, su esencia es su mismo ser. Como hemos visto, es exclusivo privilegio de Dios ser el *cuyus solius essentia est suum esse*. Consecuentemente, por ser todo lo que es en virtud de su esencia, Dios *es* su misma bondad. Todos los nombres que se atribuyen a las demás cosas y que señalan alguna perfección participada, tales como poder, sabiduría, etc., se atribuyen a Dios como significando su misma esencia, la cual es su mismo *esse*. Dios no existe para ningún fin; Él es el fin común de todas las cosas, pues es su causa eficiente, su bien apetecible y su fin[57].

Esta conclusión nos lleva a la concepción genuinamente tomista del mundo de las criaturas, formado por seres que deben a Dios cuanto son, su bondad y su misma existencia incluidas, y que, al mismo tiempo, son buenos por su propia bondad y tienen su propia existencia. Siempre cuidadoso por multiplicar las vías de aproximación a la verdad, Tomás de Aquino nunca dudó en afirmarla en su plenitud —esto es, en su pureza— cuando llega el momento de formularla. A diferencia de las mentes prudentes que nunca dicen la verdad total porque lo encuentran peligroso, Tomás de Aquino nunca la dice a medias. En este caso, su posición no es intermedia entre dos posiciones. Las cosas deben a Dios cuanto son, pero son en virtud de su propio ser, el mismo ser que deben a Dios por completo:

> *Todas las cosas son buenas en la medida que tengan el ser. Pero no de todas se dice que sean seres con el ser divino, sino su propio ser* (non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium); *y, por consiguiente, tampoco son todas buenas con la bondad divina, sino por su propia bondad.*

Los dos aspectos aparentemente opuestos de la misma verdad están aquí simultáneamente afirmados con la misma energía, y puesto que este fenómeno constituye una de las características esenciales del tomismo, este punto merece cuidadosa consideración.

Tomás de Aquino nunca aceptó la concepción platónica de un mundo de ideas autoexistentes. Sobre este punto suscribió sin reservas la crítica de Aristóteles contra Platón: no existen tales cosas como especies autosubsistentes separadas de los seres naturales. Por otra parte, Aristóteles advierte que hay un primer ser, que es por su esencia ser y bueno, y del cual participan todas las cosas el ser y la bondad que tienen. Participan del primer ser y en la primera bondad como el efecto participa de su causa, por semejanza. Esto define claramente la posición de Tomás de Aquino con respecto a este aspecto del platonismo. Él sabe, a través de Aristóteles, que algunos filósofos habían hablado de un «uno por sí, y bueno y ser por sí», de forma que todos los demás seres serán, y serán uno, por participación en esta Forma separada de Uno y Ser. El gran avance logrado por la metafísica de Aristóteles fue identificar estas formas con la misma entidad del subsistente por sí mismo, Primer Motor y Causa del Universo.

Puesto que este supremo ser era, por la misma razón, el bien supremo, podemos decir que «las cosas pueden tomar la denominación de seres y de buenas, en cuanto participan del primer ser por modo de cierta semejanza»[58].

La verdad, bajo todos sus aspectos, nos es dada aquí de una vez. *Ser, uno* y *bien* son realmente lo mismo; difieren sólo desde el punto de vista del entendimiento. Dios *es* unidad y bondad, porque su esencia es ser EL QUE ES; todas las demás cosas son, son una y son buenas como causadas por Dios y semejantes a Él en la forma que los efectos se asemejan a su causa: esta causada semejanza es su misma participación en Dios; en resumen, cada ser participado tiene su propio ser y bondad (puesto que la recibe de su causa) y, al mismo tiempo, cada uno le debe su misma bondad y ser.

Una vez comprendido el significado de la doctrina, el lector de Tomás de Aquino advierte uno de los posibles significados de la palabra que según se dice aplicó él a la *Summa Theologiae* al fin de su vida: le pareció como «paja». Puesto que su propia sabiduría teológica fue tan estrechamente una con su entendimiento, probablemente podía ver el conjunto de su verdad de una ojeada, sin las fatigas de la demostración dialéctica. A veces encontramos la verdad de su doctrina expuesta por visión, más que por demostración, en algunos pasajes de sus obras. Por ejemplo: «El bien propio de todo ser es existir en acto *(esse actu)*. Es así que Dios es no solamente un ser en acto, sino su propio ser *(est ipsum suum esse)*, como ya hemos visto. Luego no sólo es bueno, sino la bondad misma» [59].

Esta es la exacta medida de la recta verdad del caso, y Tomás de Aquino puede decirlo de muchas maneras, como ciertamente lo hace en el capítulo de la *Summa Contra Gentiles*, del que se ha tomado esta cita y en el que apoya de cinco formas diferentes la identidad de la bondad en sí misma y el ser en sí mismo de Dios. Cuando todo está dicho y hecho, Santo Tomás no puede decir nada más. Por otra parte, como él bien sabe, cualquiera puede leer en la Escritura: *Dios sólo es el bueno* (Mt 19, 17).

V. El trascendental olvidado: Pulchrum

La belleza no ocupa en la teología de Tomás de Aquino un lugar comparable al de la unidad y la bondad. El conjunto de las cuestiones de la *Summa Theologiae* se dedica a probar que Dios es la bondad misma y la unidad misma, pero ninguna se dedica a probar que Dios es la belleza misma. El tratamiento de este nombre de Dios (pues Dios *es* la belleza misma en sí mismo) se relega en la *Summa* a una simple respuesta a la primera objeción en la Parte I, q. 5, a. 4. Pero precisamente esta respuesta muestra claramente que la belleza ha sido ignorada más que olvidada, y justificado el lugar secundario que se le atribuye en la doctrina sagrada.

La cuestión planteada en la objeción era saber si la bondad tiene razón de causa final. Es suficientemente significativo que el problema que trae a colación la existencia de la belleza esté

tomado de *De Divinis Nominibus*, de Dionisio: *se alaba el bien por ser bello.* Evidentemente, la objeción es una ocasión para Santo Tomás de sugerir lo que diría sobre la belleza si juzgara necesario para su propósito desarrollar este punto. Por tanto, la interpretación de la objeción es tomista de punto a cabo. Esta es que «la belleza tiene razón de causa *formal*», no de causa *final;* de aquí que si en nuestra estimación la bondad es bondad porque es bella, la consideraríamos como causa formal más que como causa final, y, por tanto, lo que es cierto del bien en sí mismo es también cierto de Dios [60].

La respuesta a esta objeción afirma que verdaderamente la belleza es idéntica a una propiedad del ser y también que es distinta desde el punto de vista conceptual. La belleza es el bien, lo cual es el ser. Los conceptos de belleza y bien son fundamentalmente idénticos en una cosa, porque una cosa es buena y bella por la misma razón; a saber, por su forma. Mas concebir una forma como buena no es lo mismo que concebirla como bella. Tomás mostrará esto mostrando que en un último análisis la belleza es un determinado bien, pero distinto de todas las demás clases de bienes.

Volvamos a la definición de bondad: lo que todas las cosas desean. Como tal, el bien es la forma de una cosa determinada como el objeto de un apetito. Es un fin, porque el deseo es un movimiento del alma hacia un fin. Ahora bien, Tomás, paralelamente al común decir sobre el bien *(id quod omnia appetunt)*, dice de la belleza: *id quod visum placet*, aquello que agrada cuando lo vemos. Pero la vista es una facultad cognoscitiva; consecuentemente, si éste es el caso, lo bello se relaciona con la forma como conocimiento, como el bien se relaciona con la forma como deseo. Esto, por supuesto, necesita entenderse correctamente. Las palabras «cuando los vemos» no sólo se refieren a la vista, sino a toda clase de percepción o aprehensión por otro sentido o por el entendimiento. Por otra parte, la observación se refiere a la descripción común del bien aplicable a esta descripción de belleza. Lo bello no es el placer que sentimos al aprehender ciertas formas, sino lo que hace a estas formas objetos de aprehensión placentera; y esto, por supuesto, nos obligará a buscar la belleza en la estructura misma de la facultad cognoscitiva, así como en la de la cosa conocida.

Puesto que es objeto de conocimiento, la belleza exige una cierta proporción entre la facultad cognoscitiva y el objeto co-

nocido. Además, exige una cierta proporción entre los elementos constitutivos del objeto conocido, e incluso una proporción entre los elementos constitutivos del sujeto cognoscente. Estas no son nociones nuevas introducidas para resolver el problema de la belleza. El bien sustancial ha sido ya descrito como el que requiere por su misma esencia medida, especie o forma, y orden. Cada facultad cognoscitiva es una compleja estructura de elementos, y lo mismo es el objeto conocido; e incluso la relación de la facultad cognoscitiva al objeto conocido es una proporción. La belleza consiste en la proporción debida de la cosa, y esta proporción place a la facultad cognoscitiva porque esta facultad, que también es una proporción, se deleita con las cosas exactamente proporcionadas: *Los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas como en algo semejante a ellos, pues los sentidos, como toda facultad cognoscitiva, son de algún modo entendimiento*[61].

Esto afirma que la belleza es el conocimiento de una asimilación sustancial entre dos seres exactamente proporcionados, y puesto que la semejanza siempre se basa en la forma, la belleza pertenece propiamente a la razón de causa formal. Al mismo tiempo, muestra la naturaleza peculiar del deleite experimentado en la aprehensión de lo bello. Como siempre, este deleite acompaña a un acto, pero esta vez el acto es de aprehensión, de conocimiento. La mejor formulación de esta verdad, propuesta por Tomás, se encuentra en un pasaje en el que, al preguntar si el bien es la única causa del amor, plantea como dificultad a su opinión la observación de Dionisio de que no sólo «el bien, sino también lo bello, es a todos amable». La respuesta a esto es:

> *La belleza es una misma cosa con la bondad, difiriendo sólo en sus conceptos. Siendo el bien «lo que todos apetecen», es propio de su naturaleza que el apetito descanse en él; a su vez es propio de la belleza que, a su vista o conocimiento, se aquiete el apetito; por lo cual perciben principalmente la belleza aquellos sentidos que son más cognoscitivos, como la vista y el oído, al servicio de la razón. Decimos visiones bellas y bellos sonidos; en cambio, en los objetos de los otros sentidos no empleamos el nombre de belleza: no decimos bellos sabores u olores. Resultando así evidente que la belleza añade al bien cierto orden a la potencia cognoscitiva, de tal modo que se*

> *llama bien a todo lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya aprehensión nos complace*[62].

Una vez más quedamos sorprendidos, en primer lugar, del hecho de que sobre un problema filosófico tan importante como la naturaleza de un trascendental recibamos información como si dijéramos por azar, en la respuesta a una tercera objeción en un trabajo esencialmente teológico. Pero sobre todo debemos advertir que en esta respuesta Santo Tomás da las razones por las que la belleza no ha recibido especial tratamiento en ninguna de las dos *Summae*. La belleza es una variedad del bien. Es la particular clase de bien que se experimenta por la facultad cognoscitiva en el mismo acto de conocer un objeto eminentemente apto para ser conocido. La belleza es al conocimiento lo que el bien es al deseo de la voluntad. El placer experimentado al conocer la belleza no constituye belleza en sí mismo, pero delata su presencia. Testifica la excelencia de la proporción existente entre una determinada facultad cognoscitiva y un determinado objeto conocido.

Nuestra observación precedente, relativa a la naturaleza incidental de algunas de nuestras informaciones sobre la filosofía de *Santo Tomás, es luego confirmada* por el hecho de que el texto básico relativo al constitutivo objetivo de la belleza se incluye en la larga respuesta a la pregunta de si los atributos esenciales son atribuidos a las personas en una forma adecuada por los Santos Doctores. Entre estas apropiaciones, Santo Tomás considera primero los tres atributos atribuidos a las tres Personas por Hilario: *La eternidad está en el Padre, la especie en la Imagen, el uso en el Don.* Así, pues, las dos nociones de *especie* y de *belleza* comunican por la noción de forma. He aquí una ocasión para Tomás de Aquino en la que mostrar en qué sentido «especie o belleza tienen semejanza con los atributos del Hijo».

¿En qué consiste la belleza de las cosas?

> *Para que haya belleza se requieren tres condiciones: primero,* la integridad *o* perfección: *lo inacabado es por ello feo; segundo, la debida* proporción *y* armonía, *y, por último,* la claridad, *y así a lo que tiene un color nítido se le llama bello.*

Al escribir este pasaje, frecuentemente comentado, Santo Tomás recordará otro pasaje de *Divinis Nominibus*, de Dionisio,

sobre el bien y de cómo se atribuye a Dios. En él, Dionisio llamaba a Dios «la causa de la consonancia y claridad» en todas las cosas. En su explicación de estas palabras, Santo Tomás sólo dice que nosotros llamamos a una cosa bella porque tiene una proporción satisfactoria en su tamaño, una agradable presencia y una correcta complexión. Igualmente se dice que una cosa es bella porque brilla por sí misma, espiritual o corporalmente, y está constituida según la debida proporción. Dios es la causa de la claridad en las cosas porque las hace participar de su propia luz; y es la causa de la consonancia en las cosas bajo dos aspectos: porque las ordena todas a Sí mismo, como a su propio fin, y porque las ordena con respecto a los demás. De aquí que una cosa sea bella porque tiene una forma (a través de la cual tiene *esse*), y esta forma es una especie de participación en la claridad divina. Por último, «las cosas son bellas conforme a sus propias formas; de aquí se deduce que el ser (*esse*) de todas las cosas se deriva de la divina belleza»[63].

Muchos comentarios han sido hechos sobre estas palabras, y especialmente sobre el pasaje de la *Summa Theologiae*, por teólogos, filósofos, escritores y artistas. Por desgracia, si se trata de comprender a Tomás de Aquino como él entendía sus propias palabras, ciertamente tiene que terminar el empeño con el final de su propio comentario. Al menos parece cierto que, en su propia mente, estos elementos constitutivos de la belleza estaban directa e inmediatamente relacionados con los atributos intrínsecos de los seres plenamente constituidos. La integridad es uno de ellos, puesto que la perfección es actualidad del ser y un objeto imperfecto existe sólo de forma imperfecta. La proporción o armonía se cuenta igualmente entre los constitutivos esenciales del bien de las cosas: medida, especie y orden. Permanece sola la misteriosa *claritas*, con la que, no obstante, Tomás de Aquino no parece querer dar a entender ningún misterio. Los colores brillantes son bellos porque la luz misma es bella. Puesto que esto nos es dado como un hecho, lo acertado por nuestra parte es aceptarlo como tal.

Hemos empleado muchas palabras y nombres al hablar de Dios, pero sólo hemos dicho una cosa. Dios es bello porque es bueno, es bueno porque es ser, y puesto que la esencia en Dios es su existencia (*esse*), no hay ningún límite en el bien ni en el ser. Por consiguiente, Dios es perfecto e infinito por la misma razón de que es Dios. Para Él, ser Dios es simplemente *ser*. Y esto

es lo único que hemos afirmado: que hay un nombre propio de Dios, y ese nombre es: ÉL ES.

NOTAS DEL CAPITULO 6

[1] 1, q. 13, a. 5; *De Potentia,* q. 7, a. 7.

[2] SCG, 3, 54, 13. Otra forma de expresar la misma verdad está claramente formulada en los dos últimos parágrafos de SCG, 1, 32. Dios es por esencia todo lo que Él es; otros seres son lo que son sólo por participación; consecuentemente nada puede decirse de Dios y de los seres finitos unívocamente. Este argumento descansa en el postulado de que el ser *per se* es la causa del ser participado.

[3] SCG, 1, 2, q. 6.

[4] SCG, 1, 35.

[5] SCG, 1, 30, 2.

[6] 1, q. 13, a. 2.

[7] Sobre esta cuestión, que Tomás de Aquino ha tratado varias veces (1, q. 13, a. 5; SCG, 1, 32-34; *De Veritate,* q. 2, a. 2; *Compendium Theologiae,* 27), nada puede ser más claro, ni más rigurosamente formulado, que la discusión sobre la posición de Moisés Maimónides in *De Potentia,* q. 7, a. 7. Para las vitas, vid. *De Pot.,* q. 7, a. 5.

[8] SCG, 1, 32, 7.

[9] SCG, 1, 33, 1-2.

[10] SCG, 1, 34, 5-6.

[11] *In Librum Dionisii de Divinis Nominibus,* VII, 4, núms. 728-732. En otras palabras, nuestros verdaderos juicios relativos a Dios son verdaderos de su sustancia, y los nombres que damos a Dios como consecuencia de estos juicios significan su misma sustancia, sólo que no consiguen representarle: («praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a representatione ipsius», 1, q. 13, a. 2).

[12] 1, q. 13, a. 11.

[13] El nombre *Deus* (Dios) es interpretado por Tomás (siguiendo a San Ambrosio, *De Fide,* 1, 1) como designando una naturaleza. Señala la naturaleza de Dios conocida por nosotros por una de sus operaciones; a saber, la providencia que ejerce sobre todo (1, q. 13, a. 8). De aquí:

> ... *este nombre EL QUE ES, es nombre de Dios más propio que el de Dios, tanto por su origen, es decir, el ser, como por su significación* (absolutamente indeterminada) *y por su consignificación* (el ser en presente).

Por otra parte, la misma indeterminación de EL QUE ES evita la referencia a una naturaleza. Por tanto, como nombre de naturaleza, Dios es más adecuado. Pero hay aún otro más apropiado: «el nombre *tetragrammaton* (Yahweh), impuesto para significar la sustancia de Dios incomunicable, o, por decirlo así, singular» (1, q. 13, a. 11, ad. 1). Cfr. Maimónides, *Guide,* I, 61, donde se prueba que no sabemos cómo pronunciar adecuadamente este nombre de la naturaleza individual de Dios.

[14] «Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo

Deus in seipso susistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus essentia» (SCG, 1, 12, 7). Por esto es por lo que decimos de Dios que es *Ipsum esse:* «quod enim per essentiam suam est, si vis locutionis attendamus, magis debet dici quod est ipsum esse, quam sit id quod est» *(De Potentia,* q. 7, a. 2, ad. 8). Pero como Su esencia, o sustancia, Su *esse* es desconocido: «Est idem esse Dei quod est substantia et sicut ejus substantia est ignota, ita et esse» (*De Potentia,* ibid., 1).

[15] ST, I, q. 12, a. 12, ad 1. Sobre la esencia de Dios sabemos únicamente que El es el fundamento de todo Ser y su causa, que sobrepasa a todos los seres en perfección.

[16] ST, I, q. 3, a. 4, ad 2.

[17] ST, I, q. 13, a. 10, ad 5.

[18] *De Potentia,* q. 7, a. 2, ad 1.

[19] Sobre el concepto trascendental de la «unidad», véase el interesantísimo libro de Ludger Oeing-Hanhoff, *Ens et Unum convertuntur,* Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters —XXXVII, 3—, Münster Westphalen, 1953).

El vocablo «trascendental» es el correspondiente al latino «transdentia». Santo Tomás emplea esta palabra para designar ciertos conceptos que definen al Ser en cuanto tal («qua esse»). Supuesto que el «ser», en cuanto tal, excede o trasciende todos los géneros, estos conceptos superan o trascienden también todos los géneros y categorías. Con otras palabras: lo mismo que el «ser» mismo, son ellos predicables de aquello que es, en cuanto que es. De ahí les viene la denominación de «trascendentales». Por ejemplo, la «cosa» es uno de esos «trascendentales». Santo Tomás tiene interés especial en destacar las tres «trascendencias»: el «ser», lo «verdadero» y lo «bueno». Nosotros debemos examinarlas en el mismo orden en el que Santo Tomás los pone, por considerar tal orden como algo esencial a los mismos: «De donde se deduce que el orden de estos conceptos trascendentales, considerados en sí mismos, es tal, que primero está el «ser», después lo «verdadero» y después de lo «verdadero», lo «bueno» *(De Veritate,* q. 21, a. 3). Pero el mismo Santo Tomás no sigue siempre este orden en sus mismos escritos, por razones que imponía la naturaleza del problema en cada caso tratado. No los consideró «secundum se», es decir, en abstracto, sino aplicados siempre a Dios. En la *Summa Theologiae* el orden es: lo bueno (I, q. 5), lo uno (I, q. 11) y lo verdadero (I, q. 16). En la *Summa Contra Gentiles* el orden es el mismo: lo bueno (I, cap. 37), lo uno (I, c. 42), lo verdadero (I, c. 60). La razón es probablemente que el teólogo habla sobre Dios con términos tomados de su conocimiento sobre las criaturas. Al igual que los seres están creados y constituidos en su esencia perfectamente por Dios, las criaturas adquieren esa perfección por la bondad (porque son buenas únicamente en cuanto son ser). Luego se agrega la perfección de la verdad en aquellos seres que son capaces de conocer: «el conocer en cambio es posterior al ser; de donde se deduce que al considerar a un ser en el sentido de su perfectibilidad lo bueno precede en él a lo verdadero» *(De Veritate,* q. 21, a. 3).

El origen de esta doctrina está en Aristóteles: «No existe ninguna diferencia para la verdad el que aquello que es, sea atribuido por razón de ser o por razón de unidad. Pues aunque su ser no es idéntico, sino diferente, en definitiva, son ambos convertibles. Aquello que es «uno» es en alguna forma «ser», y lo que es «ser» es también «uno» (*Metaph.,* K, 3, 1061, a. 15-18).

[20] ST, I, q. 11, a. 1.

[21] Ebenda.
[22] *In Metaph.*, IV, lect. 2, nota 560:

Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quae, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens, naturae, sed rationis, ut dictum est.

Ibid., 1974:

Ens et unum sunt idem subjecto, differunt tantum sola ratione.

Ibid., 553:

Patet autem ex praedicta ratione, non solum quod sunt num re, sed quod differunt ratione. Nam si non different ratione, essent penitus synonyma; et sic nugatio esset cum dicitur, ens homo et unus homo. Sciendum est enim quod hoc nomen homo *imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen* res *imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen* ens *imponitur ab actu essendi; et hoc nomen* unum, *ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum rationes diversas.*

Lo «uno», que se identifica con el ente, designa al mismo ente, añadiendo a su concepto el aspecto de indivisión, la cual indivisión, por ser una negación o una privación, no añade al ente ninguna esencia nueva. Por esta razón no se diferencia del ente realmente, sino sólo intelectualmente. Pues la negación o privación no es un ente real, sino un ente de razón, como se dijo anteriormente.

Ibídem, 1974:

El ente y lo uno son realmente la misma cosa; se diferencian sólo en la mente de quien los piensa.

Ibídem, 553:

Queda, pues, claro por la razón aducida que el ente y lo uno no sólo son realmente la misma cosa, sino que también se distinguen sólo intelectualmente en la mente. Pues si no difirieran en el aspecto intelectual, serían completamente sinónimos y, entonces, sería un puro juego de palabras el decir el hombre ente y el hombre uno. Pero debe saberse que el término «hombre» representa la esencia o la naturaleza del hombre; el término «cosa» se da solamente a la esencia; el «ente» significa el acto de ser; lo «uno» indica el orden o la *indivisión*. Por tanto, lo «uno» es el ente indiviso. Pero es la misma cosa la que tiene esencia o recibe el contenido de la esencia, y la que es indivisa. En consecuencia, estos tres términos, cosa, ente y uno, significan realmente lo mismo, pero según diferentes aspectos intelectuales.

[23] *De Potentia*, q. 9, a. 7.
[24] *Quaestiones Quodlibetales*, quodl. X, q. 1, a. 1.
[25] *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 5.
[26] Esto habría de ser tenido en cuenta al interpretar los pasajes en que Santo Tomás, partiendo del «uno», dice que una cosa es «ser» en cuanto que es «uno». «Todas las cosas en cuanto son «uno»

son también «ser»; por lo que ser y uno son convertibles» *(Quaestiones Quodlibetales,* quodl. VI, a. 1). Lo «uno» es tal, en cuanto que es «ser» indiviso. Esto se desprende del mismo texto por el hecho de que la unidad del ser en cuestión, es decir, la esencia divina, está fundada sobre el principio: «cada ser lo es por su forma; luego cada ser tiene la unidad en virtud de esa misma forma».

En *De Anima,* a. 11, al discutir la cuestión de si en el alma racional, la sensitiva y la vegetativa son una sola sustancia, Santo Tomás responde afirmativamente; pues de lo contrario el hombre constaría de tres sustancias distintas, lo cual es imposible; pues «de tres cosas que existen por separadas de hecho no puede hacerse una sola que tenga consistencia de unidad». De ahí la conclusión: «Y por eso mismo no puede ser el hombre un ente simple, porque todas las cosas en tanto son ente, en cuanto son unas». El argumento quiere decir de nuevo aquí: si en el hombre hubiera tres sustancias, el hombre no sería un *ser,* porque no sería *uno.* — *In Meth.,* II, lect. 12, nota 493.

[27] SCG, I, c. 42, § 17.

[28] *Ibid.,* § 18.

[29] ST, I, q. 11, a. 3.

[30] ST, I, q. 11, a. 4.

[31] ARISTÓTELES, *Methap.,* VI, 4, 1027, b. 25-34.

[32] *In Methaph.,* VI, lect. 4, no. 1241. Esto no obsta para que Aristóteles enseñe que «la disposición de las cosas es la misma en el ser y en la verdad». Santo Tomás cita con frecuencia este principio (p. e. ST, I, q. 16, a. 3, s. c).

[33] *Ibid.*

[34] ST, I, q. 16, a. 1.

[35] *Post. Anal.,* I, c. 2, 72, a. 29.

[36] ST, I, q. 16, a. 1. Véase *De Veritate,* q. 1, a. 3: «... tercero (las cosas se llaman verdaderas), en cuanto que se adaptan a la inteligencia divina...».

[37] ST, I, q. 16, a. 1.

[38] *Ibid.* Esta es la razón de que la verdad resida propiamente en el juicio y no en la simple aprehensión de la esencia; solamente el juicio se ocupa de la existencia actual de sus objetos: *Summa Theologiae,* I, q. 16, a. 2.

[39] ST, I, q. 16, a. 3 (véase *De Anima,* III, 8, 431, b. 21).

[40] *Ibid.,* ad 1. La diferencia entre Aristóteles y Santo Tomás respecto a este punto está, en definitiva, en el hecho de que en Aristóteles no se encuentra una doctrina sobre las ideas divinas y tampoco la noción de la creación de un ser finito según el patrón de un tal modelo en el intelecto divino.

[41] *Ibid.,* ad 3.

[42] ST, I, q. 16, a. 4.

[43] ST, I, q. 16, a. 4, ad 2. Un estudio difícil, pero altamente interesante, sería la comparación de ambas problemáticas tal y como Santo Tomás las tiene planteadas sobre la misma cuestión en la *Summa Contra Gentiles* y en la *Summa Theologiae.* Esta investigación arrojaría una fuerte luz sobre la naturaleza de la Teología, tal como la entendió Santo Tomás. En la SCG demuestra Santo Tomás que Dios es la verdad con cuatro argumentos, relativos a la conclusión que ya quedó establecida de que Dios es su propio «esse». Pero esta conclusión había sido ya establecida nada menos que en I, c. 45: «Que el acto de entender en Dios es su propia esencia.» A partir de este momento Santo Tomás no nos deja olvidar que toda la cuestión se centra en esto: «El entender de Dios es su ser esse» (SCG, I, c. 45,

§ 7); «intelligere Dei est suum esse» (SCG, I, c. 46, § 6); «... cum esse suum sit suum intelligere» (SCG, I, c. 47, § 5). Pero, por otra parte, Santo Tomás puede salirse de este camino para contestar a un problema en una forma apropiada a ciertas opiniones o maneras de filosofar. La extraordinaria síntesis de Aristóteles, contenida en SCG, I, c. 13, está hecha evidentemente con la intención de convencer a aquellos lectores que piensan con esquemas aristotélicos. Lo mismo ha de decirse de lo contenido en SCG, I, c. 44, § 27, donde, a fuerza de una complicada demostración, que dentro de la forma de pensar de Santo Tomás sería completamente superflua, Santo Tomás se pone a demostrar que «si dejamos asentado, como quieren los filósofos, que el primer motor se mueve a sí mismo, hemos de decir que Dios es inteligente».

[44] ST, I, q. 16, a. 5.

[45] ST, I, q. 16, a. 6, ad 2.

[46] Hay muchos tomistas que aseguran que la «filosofía» de Santo Tomás de Aquino está contenida en sus Comentarios a Aristóteles. Una laguna del sistema de esos Comentarios consiste en que, mientras la *Metafísica* y los comentarios a ella traen abundante información respecto a la relación entre «ser» y «uno», no dicen prácticamente nada sobre lo «bueno» en cuanto convertible con el «ser». El dualismo maniqueo, que luego supuso un serio peligro para la fe cristiana, dio ocasión a que los teólogos mantuviesen la identidad del bien y del ser y con ello eliminasen la dualidad del bien y del mal, como dos primeros principios de la realidad. Tomás de Aquino siguió este mismo procedimiento. Incluso escribió un tratado sobre «La bondad en general» y lo insertó lo más pronto posible al comienzo de la ST (I, q. 5). Este tratado es un estudio puramente filosófico de la naturaleza del bien en relación con el ser. La imposibilidad de encontrar algo semejante a esto en Aristóteles explica el hecho de que Sigerio de Bravante, un averroísta, haya sencillamente tomado de aquí lo fundamental del problema y lo haya insertado en sus propias cuestiones sobre la *Física* de Aristóteles. No habiéndolo podido encontrar en Aristóteles, y por razones filosóficamente obvias, Sigerio lo busca allí donde podía ser encontrado y lo toma sin más. La verdadera razón del interés de Sigerio por este problema puede verse deduciéndola de lo que dice al hacer la introducción a este tema:

Quaeritur si primum sit causa mali, utrum scilicet vitia et peccata in moribus et natura sunt ex ordine providentiae divinae. Sed quia non cognoscitur si Deus est causa mali, nisi cognoscatur malum, et malum non cognoscitur nisi per bonum, ideo de bono est sermocinandum breviter. Circa quod quaero, utrum bonum sit res differens ab ente.

Se preguntan los autores si el primer principio es causa del mal, a saber, si los vicios y pecados que se encuentran en las costumbres y en la naturaleza proceden de la disposición de la providencia divina. Pero como no se puede saber si Dios es causa del mal, sin conocer antes el mal, y el mal no puede conocerse sino después de conocido el bien y a través del mismo, debemos, por tanto, tratar antes brevemente acerca del bien. Y en cuanto al bien, yo pregunto si el bien es realmente distinto del ente.

(Albert Zimmermann, *Die Quaestionen des Siger von Bravant zur Physic des Aristoteles.* Disertación inaugural, Universidad de Colonia, 1956.)

[47] *Etica Nicomachea,* I, 1, 1094, a. 3; SCG, I, c. 37, § 4.—Santo Tomás tiene dos razones para destacar la significación de lo que acaba de decirse: «aquello que todos apetecen». Primero, como luego se verá, ello nos induce a indagar la causa de la apetecibilidad de lo bueno; y luego, y éste es el fin de la presente observación, ello nos muestra un rasgo característico muy importante del bien, es decir, el ser «causa última». Este aspecto de la problemática domina casi absolutamente la discusión sobre la naturaleza de Dios en *De Veritate,* q. 21, a. 2. Aquí precisamente es donde Santo Tomás funda la apetecibilidad del bien en el deseo natural, que es realizado sólo parcialmente en las cosas actuales y conduce a desear el bien que a éstas les falta: «pues las cosas que aún no participan del ser tienden a éste por una especie de apetito natural». De donde: «el mismo ser tiene razón de bondad».

[48] ST, I, q. 5, a. 1.—Después de haberse enterado de la opinión fundamental sobre la noción del bien, será provechoso el ver la contestación a la primera objeción de este artículo. El problema consiste en que por la distinción de razón entre las dos nociones no son predicadas sobre una cosa en exactamente el mismo sentido. Las dos indican la misma cosa, pero la de ser la significa como ser actual y no únicamente potencial; mientras que el bien significa la misma actualidad como perfección y, consiguientemente, como deseable:

Nam cum ens dicat aliquid proprie esse actu, actus autem proprie ordinem habet ad potentiam, secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum... Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum dicitur bonum simpliciter.	Puesto que el ente significa que algo existe realmente en acto y, por otra parte, el acto guarda relación directa con la potencia, en consecuencia, se dice que algo es sencillamente un ente, en cuanto que, a primera vista, es distinto de lo que sólo existe en potencia... Pero el bien tiene relación con una perfección que es deseable. En consecuencia, el bien se relaciona con un término de aspiración. Por esta razón lo que posee la perfección suprema y última se llama, sencillamente, el bien.

[49] ST, I, q. 5, a. 2.

[50] ST, I, q. 5, a. 3.

[51] ST, I, q. 5, a. 2, ad 1. Véase el *Liber de Causis,* Prop. 4, y Dionisius, *De Divinis Nominibus,* IV, 1, (PG 3, col. 693 B).—Sobre la causalidad universal del bien en Dionisio, tal y como la interpreta Santo Tomás, véase *In Librum de Divinis Nominibus,* IV, lect. 3, ed. Pera, núms. 306, 308, 312.

[52] ST, I, q. 5, a. 4.

[53] *De Natura Boni,* c. 3 (PL 34, col. 299).

[54] ST, I, q. 5, a. 6.—Aristóteles, *Methaphisic,* VIII, 3, 1043, b 34.

[55] ST, I, q. 5, a. 6 y ad 1.—San Ambrosio, *De Officiis,* I, c. 9 (PL 16, col. 35).

[56] *De Divinis nominibus,* IV, 4 (PG 3, col. 700 A). En el Comentario de Santo Tomás a esta obra, véase cap. IV, lect. 3.

[57] ST, I, q. 6, a. 3.

[58] ST, I, q. 6, a. 4. Véase Aristóteles, *Methaph.*, II, 4, 966 b 26.

[59] SCG, I, c. 38, § 2.

[60] Sobre el concepto de lo «bello» en Santo Tomás, véase el interesante estudio de Umberto Eco, *Il problema estetico in San Tommaso* (Turín, Edizioni di «Filosofía», 1956).—El único problema del que nosotros nos ocupamos es el problema metafísico de la naturaleza de lo bello, en cuanto que es una de las propiedades convertibles del ser. El problema del arte, por ejemplo, es enteramente distinto de éste. Para el metafísico el problema de la belleza es conocer lo que èsta es; para el artista el problema de la belleza es el producirla.—ST, I, q. 5, a. 4, ad 1. Véase Dionysius, *De Div. Nom.*, IV, 7 (PG 3, col. 701 C). Sobre la noción de Dionisio sobre el bien, véase el Comentario de Santo Tomás *In Librum de Divinis nominibus,* IV, lect. 5.

[61] ST, I, q. 5, a. 4, ad 1.

[62] ST, I-II, q. 27, a. 1 ad 3. Véase Dionysius, *De Div. Nom.*, IV, 10 (PG 3, col. 708 A).

[63] ST, I, q. 39, a 8. Véase San Hilario, *De Trinitate,* II (PL 10, col. 51); Pseudo-Dionisio, *De Divinis Nominibus,* IV, 5 (PG 3, col. 701 A,, en el Comentario de Santo Tomás, *In Dionysii de Div. Nom.*, IV, lect. 5, núms. 340, 346 y 349.

CAPITULO 7

SER Y CREACION

Las cinco pruebas de la existencia de Dios parten de la existencia real de seres finitos conocidos empíricamente o de las propiedades de tales seres.

Todas concluyen por igual a que hay una primera causa de tales seres o de las propiedades de tales seres. Esta primera causa es lo que los hombres llaman «Dios». Lograda esta conclusión, se plantea otro problema. Este es: si existe un Dios o Ser Supremo, ¿por qué este Ser Supremo es una causa? En otras palabras, ¿por qué el Ser Supremo ha causado a otros seres?

El significado de la pregunta puede determinarse considerando sucesivamente las cinco vías. Por ejemplo, la existencia de Dios puede establecerse sobre la base del hecho de que en el mundo existe cambio; pero después de sentar esta conclusión, no puede sorprender el que el Primer Ser Inmóvil sea Motor. De la misma forma, si existen causas eficientes finitas, necesariamente ha de haber un Primer Ser sin causa; pero dado tal Ser sin causa, ¿cómo puede explicarse que Él produzca otras causas? La misma observación se aplica de forma aún más evidente a la tercera vía, la cual parte del hecho de que hay en la naturaleza cosas que pueden existir o no, para concluir a la existencia de un Ser Necesario. Aquí tampoco puede sorprender

el que, admitido el punto de partida de la prueba, su validez dialéctica y la verdad de sus conclusiones, si realmente existe un Ser Necesario, existan seres que son simplemente posibles. La existencia del mundo de los seres finitos presupone la existencia de su causa, pero la existencia de la causa no explica el hecho de que existan ciertamente seres finitos. Y la razón de esta dificultad es comprensible. Y es que inferir lo necesario de lo contingente es posible; pero lo que parece mucho más difícil, si no completamente imposible, es deducir la contingencia de la necesidad. En resumen, si no existiera Dios, ¿cómo podría existir un mundo? Pero si existe Dios, ¿por qué ha de existir un mundo?

Este no es un problema específico de la doctrina de Tomás de Aquino. Es problema que Leibniz definió con exactitud como el del origen radical de las cosas *(De rerum originatione radicali)*. O en otra formulación tomada del mismo filósofo, el problema es responder a la pregunta: ¿por qué debe haber algo mejor que nada? Ahora bien, si existe un Ser Primero, Absoluto y Necesario, la cuestión no se plantea en relación con tal ser. Lo que es necesario no puede no existir; por la misma razón, tal ser no puede no ser lo que es; en suma, puesto que está completamente determinado en virtud de su misma necesidad, no hay en ello nada que no pueda explicarse: tal ser es perfectamente inteligible. Este sistema de relaciones metafísicas está bien expresado en la famosa frase de Avicena, que *ser, cosa* y *necesario* son las primeras nociones que entran en el intelecto cuando por vez primera encuentra objetos empíricamente conocidos.

Esta es la razón por la que, durante tantos siglos, la reflexión filosófica se ha visto impulsada a la investigación concienzuda del problema de la existencia misma de la realidad. En este aspecto, la actitud mental de los científicos se asemeja mucho a la del sencillo sentido común: si algo existe, pueden hacerse muchas preguntas sobre su naturaleza o sus propiedades; incluso es posible admirarse por lo que, procediendo de unas condiciones anteriores, llegan a ser unos seres y otros; pero de lo que el sentido común no se admira espontáneamente es de que, hablando en términos generales, la nada no prevalezca universalmente; esto es, de que exista algo más que nada. Aristóteles es un excelente exponente de esta actitud mental que da por admitido que, puesto que existe siempre un movimiento anterior a cualquier movimiento dado, este mundo de cosas en movimiento

debe ser eterno. Cómo se producen las sustancias, mediata o inmediatamente, por el Primer Motor, es ciertamente un legítimo problema metafísico; pero el Primer Motor, las formas específicas y la primera materia han existido eternamente, de la misma forma que el Primer Motor ha estado eternamente causando individuales, producidos por una incesante educción de formas, a partir de una siempre presente materia. Similares observaciones son aplicables a la metafísica de Avicena. Como hemos visto, Tomás de Aquino recurre a él para empujar la investigación filosófica al reconocimiento del problema de la misma existencia del ser [1]. Pero incluso la explicación de Avicena del origen del mundo presupone, junto con la existencia eterna de la materia primera, una Primera Causa, de cuyo autoconocimiento se derivan con estricta necesidad la existencia y orden de las cosas. Pero al comprender Su propia esencia, el Primer Ser también conoce que las cosas deben seguir Su propia necesidad y en qué orden deben seguirla, «y este mismo orden fluye, deviene y existe a partir del hecho de que el Primer Ser lo comprende» [2].

La noción revelada de creación, entendida por creyentes y teólogos como la producción absoluta del ser por ninguna otra condición preexistente que la libre voluntad de su creador, fue fecunda en posibilidades metafísicas aún desconocidas para los más audaces entre los metafísicos. Tomás de Aquino encontró en su propia noción de Dios una vía para desarrollar estas posibilidades. Tal como él lo concibió, Dios era más que el Primer Motor Inmóvil de Aristóteles, e incluso más que el Primer Ser Necesario de Avicena. Como ya hemos dicho, aunque es necesario repetirlo porque esta noción de Dios es verdaderamente la verdad fundamental de la filosofía cristiana, el Dios de Tomás de Aquino es, en su más esencial determinación, el «ser» puro y absoluto. Esta noción de Dios supone, como su exacta contrapartida filosófica, una noción correspondiente de todo lo que existe sin ser el puro acto de ser; esto es, de todo lo que, puesto que sólo es un cierto ser, no es Dios. Con la esperanza de hacer tan clara como sea posible la naturaleza de la personal contribución de Tomás de Aquino a la solución del problema del origen radical de las cosas, correremos el riesgo de resumirla en términos de una más moderna filosofía y de decir lo que hay de no metafísico cuando la relación del mundo con su causa se concibe como más fundamentalmente contingente que en la doctrina de Santo Tomás. Al mismo tiempo, como se verá, esta completa contingen-

cia en el orden de la existencia real es completamente inteligible.

Puesto que la dificultad con que nos enfrentamos es comprobar el significado de la noción metafísica de Dios, proponemos partir de los problemas relacionados con los llamados «motivos» de creación, para seguir a la naturaleza del acto mismo de dar el ser.

El punto de partida de nuestra investigación debe seguir siendo el mismo; a saber, la verdad sentada en la *Summa Theologiae* de que «esencia y existencia se identifican en Dios». De Dios puede decirse que es el «ser-que-no-tiene-nada-añadido», y es así porque su esencia excluye la posibilidad de cualquier adición. Puesto que no puede recibir adición, tal ser no puede sufrir determinación alguna; es, por consiguiente, por definición, infinito y acto puro. Ahora bien, la diferencia entre los seres dotados de conocimiento y los que no lo tienen consiste en que la naturaleza de éstos se limita a lo que actualmente es, mientras que la naturaleza de un ser dotado de conocimiento puede adquirir, además de su propia forma, las formas de otros seres. Estas las adquiere mediante el conocimiento. Por esto dijo el filósofo que *el alma, en cierto modo, es todas las cosas.* Pero el alma debe este privilegio a su inmaterialidad, puesto que cuanto más inmaterial es una cosa, más inteligente es. Por consiguiente, Dios, que es la infinita y pura existencia, es también el más libre de cualquier limitación material; y por estar en la cúspide de la inmaterialidad, tiene también el grado supremo de conocimiento e inteligencia. Naturalmente, esta consecuencia supone que Dios se comprende perfectamente no sólo a Sí mismo, sino que también comprende de la misma forma a las cosas distintas de Él. Dios conoce las demás cosas porque, para conocerse perfectamente a Sí mismo, debe conocer todas las cosas a las que su propio poder se extiende; es decir, a todas las cosas posibles [3].

Esto parece dejarnos sin otra posible elección que la conclusión deducida por Avicena de su propia noción de Dios: El Primero *es,* Él se comprende a Sí mismo y a todos los contingentes y, como los conoce, lo contingente llega a realizarse, siguiendo en realidad el mismo orden que tiene en la mente divina. No es así la doctrina de Tomás de Aquino, pues lo que nosotros llamamos el intelecto divino y el acto de este divino intelecto son idénticos a la propia esencia de Dios, que es la pura existencia de Dios. En Dios, conocer es lo mismo que ser. Ahora bien, puesto que el puro acto de ser es infinito, es autosuficiente y ningún

otro ser se deriva de ello con ninguna clase de necesidad. Esto se explica al decir que, en tal doctrina, aunque Dios eternamente se conoce a Sí mismo como imitable por un número infinito de contingentes criaturas finitas, no hay en Él necesidad de hacer que ninguno de estos seres contingentes se haga realidad. La contingencia del universo es mucho más radical en la doctrina de Tomás de Aquino que en la de Avicena.

Por sí mismo al entendimiento no le es posible causar nada. En la doctrina de Tomás de Aquino como en la de Avicena, el entendimiento de Dios es la causa de las cosas sólo en cuanto se le une la voluntad de Dios; pero Tomás de Aquino no concibe la voluntad de Dios como obligada a consentir en los cálculos del entendimiento divino. En primer lugar, los resultados de estos cálculos son infinitos en número, y no hay sólo una serie de posibles sometidos a la aprobación de la voluntad divina, con la exclusión de las demás. Sobre todo, lo que es verdadero del entendimiento de Dios lo es también de su voluntad. La voluntad de Dios se identifica con su esencia, la que a su vez es idéntica a su existencia. En palabras de Santo Tomás, «puesto que en Dios hay entendimiento, hay voluntad, y por lo mismo que su entender es su *ser*, también lo es su querer». Así, pues, cuanto Dios quiere, quiere necesariamente, por lo que «quiere necesariamente su bondad». En cuanto a las demás cosas, Dios las quiere en cuanto ordenadas a su bondad como a un fin. Pero ninguna es necesaria para la propia perfección de Dios. De aquí que no sea absolutamente necesario que quiera cosas distintas de Él. Es cierto que si Dios quiere algo, no puede no quererlo, porque su voluntad no puede cambiar; pero no hay nada, distinto del mismo Dios, que Su voluntad necesite querer [4].

Estas reglas facilitan la respuesta a algunas preguntas que los filósofos han planteado relativas al origen radical de las cosas. Una de ellas es: ¿por qué creó Dios el mundo? En su sentido más indeterminado la pregunta es susceptible de una respuesta. Las cosas de la naturaleza manifiestan una tendencia natural no sólo a adquirir y disfrutar su propio bien, sino a comunicarlo a los demás cuanto les es posible. Puesto que no podemos pensar de Dios de otra forma que por analogía con los seres conocidos por la experiencia, nosotros naturalmente concebimos a Dios como queriendo necesariamente su propia perfección y, secundariamente, queriendo otras cosas que a Sí mismo, porque Él quiere comunicarles, por semejanza, su propia

perfección. Así, pues, estrictamente hablando, no puede atribuirse ninguna *causa* a la voluntad divina.

La misma posición ha sido mantenida por San Agustín, y nada explica mejor el proceso de continuidad, característico de la historia de la filosofía cristiana, que la comparación entre las diferentes vías con que los dos doctores han llegado a la misma conclusión. Según San Agustín, el problema es simple. Se trata sólo de saber si puede haber una causa superior a la voluntad divina. Caso de que no pueda haberla, la voluntad de Dios no tiene causa, pues toda causa eficiente es superior a su efecto. El pasaje de San Agustín es notable en el sentido de que plantea directamente la cuestión en términos de causalidad eficiente: *omnis causa efficiens est.* Si toda causa eficiente es superior a su efecto y no puede haber nada más grande que la voluntad de Dios, no hay para qué buscar su causa [5].

La posición de Tomás de Aquino no podía ser menos firme que la de San Agustín. «En manera alguna tiene causa la voluntad de Dios.» La diferencia entre ambas doctrinas aparece en la justificación de la tesis común. Puesto que la voluntad es un apetito regulado por el entendimiento, la voluntad sigue el entendimiento. Por tanto, la causa que explica el conocimiento por el entendimiento también explica el deseo de la voluntad. Ahora bien, en Dios, conocer es realmente lo mismo que ser; querer, por consiguiente, debe también ser en Dios lo mismo que ser. ¿Por qué hablamos de una voluntad de Dios o de un entendimiento de Dios? Simplemente porque estas palabras significan diferentes formas de entender una y la misma realidad concebida desde diferentes puntos de vista. Cuando decimos que Dios es, o que es un ser, querer significarle a Él en Sí mismo, sin relación con otra cosa; pero cuando decimos que Dios sabe, o que Dios quiere, nos referimos a Él ejercitando varias operaciones caracterizadas por sus respectivos objetos. Aun más, sobrepasando nuestra bien fundada forma de referirnos a Dios, todos estos nombres se refieren en última instancia al simple acto de ser que Dios es [6].

Esto da su significado tomista a la afirmación, común en San Agustín y Tomás de Aquino, de que la voluntad de Dios no tiene causa. Este significado enlaza con la noción fundamental en la teología de Tomás de Aquino, de que Dios es absolutamente simple, hasta el punto de absorber en su pura existencia todas las realidades significadas por nuestros diversos predicados rela-

tivos a su esencia. Por consiguiente, es necesario corregir cada una de nuestras afirmaciones sobre Dios mediante esta importante restricción, que la diversidad de denominaciones expresa una absoluta unidad. Por ejemplo, en el caso del conocimiento humano, los principios son causa de las conclusiones, en el sentido de que el conocimiento de los principios es en nuestro entendimiento la causa del conocimiento de las conclusiones. Ahora bien, en cierto sentido, esto es igualmente cierto de Dios. Es cierto que Dios entiende los principios como causa de las conclusiones, pero puesto que su existencia (y por consiguiente su entendimiento) es perfectamente simple, el conocimiento que Dios tiene de las conclusiones no es causado en Él por su conocimiento de los principios; en Dios, el conocimiento de los principios y el de las conclusiones son una y la misma cosa. De hecho, son su propio entendimiento, su misma existencia.

La misma observación es aplicable a la voluntad divina. Dios quiere que los efectos procedan de sus causas y que las cosas existan ordenadas a su propio fin. Esto explica la intencionalidad en todas las cosas del mundo natural. Pero no debemos imaginar a Dios bajo el modelo de un hombre que, por una sucesión de actos, primero quiere un fin y luego los medios requeridos en razón de ese fin. Si queremos comparar a Dios a un hombre, debemos mejor imaginarlo como un hombre que, en un solo acto, quiere un fin y los medios para alcanzar ese fin. Sólo que en Dios ni siquiera el deseo del fin es la causa de su deseo de los medios apropiados; por un solo acto, Dios desea el fin junto con los medios ordenados a ese fin. De aquí la conclusión de Tomás de Aquino, en una serie de perfectas expresiones:

> *Pues bien, Dios con un solo acto conoce todas las cosas en su esencia y las quiere a todas en su bondad. Si, pues, en Dios el entender la causa no es causa de que conozca los efectos, ya que los entiende en la causa, tampoco el querer el fin es causa de que quiera los medios; no obstante lo cual, quiere que los medios estén ordenados al fin. Por consiguiente, quiere que esto sea para aquello, pero no por aquello quiere esto* [7].

Y en verdad no puede haber causa de lo que es la causa de todo lo demás.

Otro problema, o mejor, pseudo-problema, ha sido planteado

y hecho famoso por Leibniz: ¿por qué creó Dios este mundo y no otro igualmente posible? Reconozcamos el hecho de que éste no fue un pseudo-problema en la filosofía de Leibniz. Por el contrario, ésta fue para él la cuestión fundamental de lo que acostumbraba a llamar «teodicea». Siguiendo su famoso «principio de razón suficiente», según el cual debe haber siempre una razón para que las cosas sean como son y no de otra manera, Leibniz quiso «justificar» la creación de este universo nuestro en vez de cualquier otro. La única explicación que pudo encontrar para tal elección fue que, puesto que un Dios perfecto estaba obligado a hacer una elección perfecta, este universo era el mejor posible; es decir, el universo en el que podía alcanzarse la mayor cantidad de bien, con la más estricta simplicidad de medios.

Hablar de «teodicea» en tomismo es emplear una expresión sin sentido. No hay ninguna «justificación» tomista de que Dios haya creado este universo y no cualquier otro. Lo existente como tal es bueno. Puesto que Dios es la pura existencia, Él es la bondad misma en su perfección. Por tanto, cuanto Dios pueda realizar, o hacer, es igualmente bueno, así que este universo tiene que ser necesariamente bueno. Además, es igualmente cierto que, habiendo escogido libremente crear un universo compuesto de los mismos seres que éste contiene, tal universo es el mejor que fue posible componer con tales seres. Aún más, si Dios hubiera decidido crear un universo diferente, ese otro universo hubiese sido también bueno. Incluso hubiese sido el mejor universo posible que podía obtenerse con la clase de seres que entraban en su composición. Posiblemente Dios no puede hacer una cosa de una forma mejor que la hace. Su sabiduría y su bondad son tal que las obras que decide hacer son siempre perfectamente realizadas. Al mismo tiempo, debe recordarse que puesto que Dios es infinito, ningún ser finito es tal que no puedan concebirse otros seres finitos mejores por una Primera Causa infinita sabia y buena. Por el contrario, siempre es posible un universo mejor que cualquier concebible universo finito. Como en el caso de los números, no hay el número absolutamente superior (puesto que, dado un número, siempre es posible ese número más uno), así también, por muy bueno que pueda ser un universo finito, habría sitio para otro mejor, y así indefinidamente.

No existe, por consiguiente, algo así como un universo posible que sea el absolutamente mejor. Cuanto Dios hace es apropiado y recto; su elección es perfecta en cualquier caso, pero

ciertamente Él podía haber creado otro universo mejor, porque Dios «puede hacer otra cosa mejor que cualquiera de las hechas». Incluso, «Dios podría hacer cosas distintas o añadir otras a las que ya hizo, y así el universo que resultase sería mejor»[8]. La doctrina de Tomás de Aquino sobre este punto ha sido resumida sin proponérselo por un tal Dr. Boteler en *The Compleat Angler,* de Isaak Walton. Al hablar de las fresas, el Dr. Boteler acertadamente dice: «Sin duda Dios pudo haber hecho una fruta mejor; pero sin duda nunca la hizo.»

Para aclarar este punto, hemos de volver una vez más a la noción fundamental de Dios, cuyo nombre propio es EL QUE ES. Todos los grandes teólogos, antes y después de Tomás de Aquino, han comprobado que la última causa para la existencia del mundo debe buscarse en el significado del más propio de los nombres divinos. Por ejemplo, puede decirse, con San Agustín, que *YO SOY significa: SOY inmutable, Yo no cambio, Yo soy eterno.* Partiendo de esta noción de Dios, podríamos ciertamente explicar el hecho de que la Eternidad haya creado un mundo de cosas duraderas en el tiempo, o que la inmutabilidad haya creado un mundo de cambio; pero no se ve ninguna razón particular por la que la Eternidad o Inmutabilidad confiera el *ser* a algo.

Consideremos otra gran teología, la de Juan Duns Escoto. En ella, el supremo y más perfecto concepto de Dios accesible al entendimiento humano es el de Ser Infinito. Esta es, ciertamente, una muy alta noción de Dios, pero ¿por qué la plenitud de entidad, incluso concebida como infinita, habría de convertirse en dadora de existencia actual? Por supuesto, Duns Escoto tiene una respuesta a esta pregunta, una bella respuesta: Dios es amor. Porque Dios ama su propia perfección, quiere tener, por así decirlo, co-amadores de ella; de aquí su voluntad de crear. Si esta elevada noción del origen del mundo hubiera tenido más amplio reconocimiento, el materialismo dialéctico hubiera tenido muy pocos seguidores.

Estas respuestas al problema no sólo son profundas y elevadas, sino que son verdaderas, y ambas se incluyen en la respuesta de Tomás de Aquino. El único aspecto que nosotros destacamos es: tales nociones de Dios, ¿conducen, directa e inmediatamente, a la noción de un creador? Y nuestra respuesta a esta pregunta es: quizás sí, pero mucho menos que la noción de Dios defendida por Tomás de Aquino.

El puesto central ocupado por la noción de Dios concebido

como *Ipsum Esse* en la teología de Santo Tomás es particularmente visible en la famosa cuestión disputada *De Potentia,* q. 2, a. 1: «Si hay en Dios una capacidad generativa.» La cuestión debe leerse con espíritu de completa objetividad, porque es la más característica del trabajo de Santo Tomás; pues cuando el teólogo libremente recorre el campo de interpretación intelectual, aplicando las mismas nociones y los mismos métodos de explicación a todos los objetos, sin tener en cuenta su origen natural o sobrenatural. ¿Y por qué no? Si la noción de ser, entendido como aquello que tiene *esse,* es verdadera, debe aplicarse válidamente a todo lo que es: cosas materiales, seres humanos, sustancias espirituales, Dios [9]. De aquí la respuesta global dada por Tomás de Aquino a su propia pregunta. Partiendo del principio de que todo ser es acto, y de que cada acto es naturalmente autodifusivo, nuestros teólogos incluyen las dos principales formas de actividad divina bajo el mismo principio de explicación. Él lo hace así como si, incluso en el momento de pasar del orden de la naturaleza al de lo sobrenatural, no pudiera plantearse ninguna duda en cuanto a la aplicabilidad de los conceptos filosóficos a la segunda parte de la operación.

La respuesta dice como sigue:

> *A la naturaleza de todo acto pertenece el comunicarse a sí mismo todo lo posible. De donde todo obra en cuanto que es en acto. Pero obrar no es otra cosa que comunicar, en la medida de lo posible, aquello por lo que el agente es acto. Ahora bien, la naturaleza divina es el acto máximo y purísimo. Luego en la medida de lo posible se comunicará también a sí mismo. Pero esta comunicación sólo es posible por la semejanza puesta en las criaturas, como cualquiera podrá comprender y es evidente, pues toda criatura es un ser por semejanza con esa naturaleza. Pero la fe católica conoce además otra forma de comunicarse la misma, a saber, en forma de una participación natural. Y de la misma manera que aquel a quien se comunica la humanidad es un hombre, así aquel a quien se comunica la divinidad no sólo es semejante a Dios, sino que es verdaderamente Dios.*

Así, sin recurrir a ningún otro concepto que el de acto, tomado de la filosofía de Aristóteles y sometido a una completa reinterpretación filosófica, Tomás de Aquino puede incluir en un

mismo fragmento el proceso interno del Dios cristiano y las operaciones de Dios *ad extra*, a las que el universo debe su existencia.

Porque El es Ser, el Dios cristiano es supremamente acto. Por esta razón, El es el origen del mundo. Este es una procesión del entendimiento por razón de semejanza, y es llamada generación [10]. La otra procesión es una procesión de voluntad y de amor; así, pues, no es procesión por razón de semejanza [11], «sino más bien razón de impulso o movimiento hacia algo»: es la procesión del Espíritu Santo. Así, incluso la Teología de la Trinidad está enraizada en la noción de un Dios, cuya esencia tiende a comunicarse porque es el puro acto de ser [12]. Y la noción de creación no tiene otro origen. Como acto de autocomunicación por la creación de seres semejantes a su Causa, en la creación también se verifica el principio de que «todo actúa en cuanto ello es un acto». Para el Dios eminentemente actual de Santo Tomás no es necesario crear; pero ninguna otra noción de Dios puede explicar inmediata y directamente Su actividad creadora que la que identifica su esencia con la pura existencia.

Lo mismo puede decirse de la naturaleza del acto Creador. Ninguna otra noción de Dios, filosófica o teológica, suministra una interpretación más inmediata y completa de la creación, concebida como la divina donación de existencia real a seres finitos. Esta es la ocasión más oportuna para observar el significado exacto de una expresión frecuentemente empleada por Santo Tomás: *convenit, conveniens est.* Ello puede traducirse, según los casos, por palabras tales como: «apropiado», «adecuado», «conveniente». En el lenguaje de Santo Tomás de Aquino, no obstante, tales expresiones adoptan un poderoso significado cuando señalan una relación de armonía entre dos seres, entre dos actos o entre un determinado ser un cierto tipo de operación. Es eminentemente correcto que un Acto Puro sea acto. Como en seguida veremos, es también apropiado que la operación propia del Acto Puro de ser consista en crear seres.

La justificación de esta breve digresión teológica puede ahora parecer confusa, pero quedará clara al advertir que nos autoriza para pasar a una segunda observación, según la cual el único punto de vista desde el que el verdadero significado del tomismo realmente aparece es desde el de una perspectiva de conjunto que muestra lo «revelado» y lo «revelable», comprendidos a la luz de los mismos principios.

Es comúnmente admitido que cualquier cuestión relativa al

dogma de la Trinidad pertenece al orden de la verdad esencialmente «revelada» y que la filosofía como tal no tiene nada que decir sobre ella. Esto es comúnmente admitido, porque es verdadero. No hay método por el que el dogma de la Trinidad pueda convertirse en una proposición filosófica. No obstante, puesto que la ciencia del teólogo es para él como una impresión de la ciencia que Dios mismo tiene de cada cosa, ha de haber alguna ventaja en abordar cada problema desde el punto de vista de la teología. De hecho, hay al menos una pregunta filosófica que el estudiante de Tomás de Aquino no puede permitirse no plantear en conexión con la noción de creación. La pregunta es si el crear es propio de alguna de las divinas personas. Al leer esto probablemente pensemos que la respuesta es sí; porque en el credo de Nicea leemos, hablando del Hijo, que por Él *todas las cosas fueron hechas;* pero también recordamos haber leído en el mismo lugar —esta vez al hablar del Padre— que Él es *el creador de todas las cosas visibles e invisibles.* Al menos dos personas aparecen, pues, envueltas en la obra de la creación, y esto es suficiente para afirmar que la creación es la obra común de más de una Persona. Lo que nos interesa, no obstante, es la forma en que el mismo Santo Tomás justifica esta conclusión:

> *Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas. Produciendo, pues, todo agente algo semejante a sí, el principio de la acción puede conocerse por el efecto de la misma; vemos, por ejemplo, que el fuego es producido por el fuego. Según esto, el crear conviene a Dios por razón de su ser, que es su misma esencia, la cual es idéntica en las tres divinas personas. Por consiguiente, crear no es propio de alguna persona, sino común a toda la Trinidad* [13].

Es necesario creer que hay un Dios en tres personas y que este Dios es el creador de todas las cosas visibles e invisibles. Para la salvación no se exige una más profunda especulación teológica y filosófica relativa al cómo de la obra de la creación. Por otra parte, el trabajo propio del teólogo es buscar algún conocimiento de su fe, y para ello recurre a los principios del conocimiento metafísico. En el caso presente, puesto que se trata de determinar la primera causa de ciertos efectos, el teólogo procederá sobre el doble supuesto de que cada agente los produce semejantes a él y que por tanto la naturaleza del agente puede deducirse

de la de su efecto. ¿Cuál es el efecto por el que puede explicarse? El mismo ser de las cosas creadas. Es, por consiguiente, legítimo deducir que el *esse* de las criaturas tiene por causa el mismo *esse* de Dios. De la misma forma que el fuego genera fuego, así también el Ser produce seres; o, mejor, el *Ipsum Esse*, o EL QUE ES, al que llamamos Dios, produce el *esse* en virtud del cual cada existente es llamado un ser. De aquí que, siguiendo su personal meditación sobre el misterio de la divina Trinidad, y recordando religiosamente las mismas palabras de la oración litúrgica: *non in unius singularitate personae, sed in unius Trinitate substantiae*, y luego: *et in personis proprietas, et in essentia unitas*, el teólogo comienza a entrar en los dominios del misterio. Nosotros podemos hablar de la *sustancia* de Dios, y de la *esencia* de Dios, pero a los que no son teólogos no les es necesario especular sobre el significado último de tales palabras; les es suficiente entender que, aplicadas a Dios, *sustancia, esencia*, etc., se refieren directamente al uno, singular e indivisible ser de Dios concebido en su misma unidad. Pero el teólogo busca tanta «comprensión de la fe» como le sea posible conseguir por los medios de la razón natural. Comienza a meditar, y mientras lo hace, recuerda primero que en Dios no hay distinción real entre sustancia y esencia; después recuerda que en Dios no hay distinción real entre esencia y lo que, en los seres finitos, llamamos su existencia *(esse)*. Una conclusión se sigue necesariamente: explicado desde el mismo ser *(esse)* de las criaturas, y dado que «el principio de la acción puede considerarse desde sus efectos», debe atribuirse la producción de los actos finitos del ser al mismo Acto de Ser que, en Dios, es lo que llamamos sustancia o esencia. Es seguro que un detallado estudio de este problema teológico mostraría que cada una de las tres Divinas Personas participa en la obra de la creación; ésta es también la razón por la que Tomás dice que crear es «común a toda la Trinidad». Aún más, esta conclusión significa que crear pertenece propiamente al mismo ser de Dios, y puesto que el *esse* de Dios es idéntico con su *esencia*, que es común a las tres Personas *(in essentia unitas)*, crear es el acto propio del mismo *esse* de Dios, común a toda la Trinidad.

De esta conclusión capital se deducen muchas otras que, aceptadas comúnmente por los teólogos al igual que la primera, toman de ella, en la teología de Santo Tomás, la plenitud de su significado.

Esto no es una invitación a deducir de la noción tomista de

Dios una serie más o menos larga de consecuencias. Más que consecuencias, las nociones que vamos a examinar son corolarios inmediatamente relacionados con la noción de Dios, concebido como el Puro Acto de Ser. Como es tan frecuente en metafísica, esto es mucho más una materia de meditación que de deducción

Quizás el más inmediato entre estos corolarios es que crear es una acción propia de Dios. Porque sólo Dios es la pura existencia, sólo Dios puede dar el ser. Pero un corolario de este corolario es que a ningún ser finito le es posible causar la existencia de ningún otro ser finito. Para decir lo mismo en términos más modernos: a ninguna causa eficiente finita le es posible causar la existencia de sus efectos. Una causa eficiente puede dirigir ciertas formas de una materia preexistente, pero la existencia de materia y formas en la potencialidad de la materia son presupuestos por la misma posibilidad de la causa eficiente en el orden de los seres finitos. Esta proposición ha dado lugar a prolongadas discusiones no sólo entre los tomistas y sus adversarios, sino incluso entre los mismos tomistas [14].

La razón para estas discusiones es la ambigüedad de la palabra *esse*. Si se entiende, como es frecuente, en su significación de *ens* (lo que tiene *esse*), entonces debe admitirse que las causas eficientes finitas realmente producen *esse* cada vez que producen algún efecto. Pues un efecto ha de ser o algo o nada. Si es nada, entonces no hay efecto; si es algo, entonces lo producido necesita ser; si tiene ser, tiene existencia real; consecuentemente, cada causa eficiente produce existencias en cada una de sus operaciones.

Tomada en este sentido, la proposición no sería negada por Tomás de Aquino, pero haría observar que el propio significado del verbo «ser» es existir. Ahora bien, si se mantiene que un ser finito puede causar otro ser, no simplemente un ser de esta o aquella forma, sino absolutamente ser, o existir, entonces el hecho es que se atribuye a un ser finito la eficacia causal propia de Dios. Si crear es la acción propia de Dios, entonces ningún otro puede crear; esto es, nada puede añadirse a la cantidad de existencia actual producida por Dios el día de la creación. Ningún ser finito puede, pues, producir otra existencia [15].

Otro corolario de la misma noción de Dios se refiere a la naturaleza del mismo acto de la creación. Como hemos sugerido, crear es producir efectos en el mismo acto por el que ellos se producen. En otras palabras, es causar en ellos aquello en virtud de lo cual

pueden decirse que son, o son seres. La expresión «crear ex nihilo» significa precisamente esto. En palabras de Santo Tomás: «la nada *(nihil)* es lo mismo que la negación de todo ser». Ser producido de la nada significa, por consiguiente, ser producido completa, total, íntegramente a partir de estrictamente nada, por pura y neta eficacia creadora de Dios [16].

No es realmente de extrañar que a ningún filósofo le haya sido posible pensar una tal forma de producción antes de la revelación cristiana. Todas las relaciones causales conocidas por la experiencia de los sentidos presuponen la existencia de una materia a la cual le es dada forma por una causa eficiente. Esto es tan cierto que un acto creador no puede ser imaginado. Si intentamos representarlo en nuestra mente, inevitablemente comenzamos por imaginar la nada como algo «a partir de lo cual» es ser creado, es hecho. Es decir, que espontáneamente tendemos a pasar del acto de crear como si fuera un caso más de «devenir». Pero no es así. La naturaleza de la dificultad se deja sentir en la misma ausencia de palabras apropiadas para formular esta forma de producción propia de Dios. Para nosotros, cualquier cosa que sucede, cualquier «evento» se concibe como un cambio. Pero la creación no es un cambio, porque crear no es hacer algo a partir de otra cosa [17]; no es apropiada, aunque a veces la empleamos, la expresión «don de ser», porque cada don presupone la presencia de algo que sea receptor y la nada no puede recibir nada. Lo mejor que podemos hacer para expresar tal extraordinaria forma de producción es decir que la creación es la producción del ser, tomado en su totalidad, por aquel cuya misma esencia es ser. No nos sorprende que nos falten las palabras adecuadas para describir el acto propio de la Primera Causa, para el que también carecemos de un nombre satisfactorio. Pues, ciertamente, llamamos a Dios *ens* cuando no es un *ens*, esto es, un «*habens esse*», sino más bien *Ipsum Esse.*

La naturaleza exacta de lo que es creado se deduce de lo que precede con la misma necesidad. Las únicas cosas que propiamente pueden ser creadas son aquellas de las que se ha dicho que son capaces de tener existencia propia. Estas son las sustancias. Con perfecta congruencia observa Santo Tomás que, puesto que ser creado es recibir causa de ser, ser creado pertenece a cualquier cosa que le sea propio tener existencia; esto es, ser un *habens esse,* un ser. Ahora bien, hemos visto que el *esse* propiamente pertenece a las sustancias; esto es, a aquello

cuya esencia es tal que es capaz de tener existencia propia. Sólo sustancias, pues, pueden ser creadas. En cuanto a sus formas, o su materia, o sus accidentes, que no tienen *esse* propio, se dice que son «concreados» junto con la sustancia que, propiamente hablando, es lo único creado [18].

Esta observación lleva a otra más sutil. Como se ha dicho, sólo las sustancias son objetos propios de creación. Esto no significa que haya en ellas algo que no es creado; sino que los elementos de la sustancia están incluidos en la creación de la sustancia misma. Son creados, no por ellos mismos, sino como partes de la sustancia. Y, por supuesto, la sustancia y sus partes son creadas al mismo tiempo. Aún más, si pudiera distinguirse dentro de la sustancia misma, un punto de impacto del que pudiera decir que cae primero bajo el acto creador de Dios, podría decirse que este punto es la verdadera existencia de la sustancia; es decir, su *esse*. Tomás de Aquino toma del *Liber de Causis* una fórmula a la que da un significado completamente nuevo, y que gusta repetir: «la primera de las cosas creadas es el ser» [19]. Por estas palabras Santo Tomás entiende que el ser mismo no presupone otro efecto de Dios, puesto que todos los demás efectos de Dios presuponen el ser (o de otra forma serían nada), el mismo acto por el que las cosas son o existen, debe considerarse en cada una de ellas como el primer efecto de Dios. Esta no es sino otra forma, particularmente contundente, de decir que este mismo acto (es decir, *esse*) está en la raíz de todas las características o determinaciones que en algún sentido son constitutivas de cualquier ser finito.

Esta conclusión supone el corolario subsiguiente de que, puesto que es el primer e inmediato efecto de la creación, el acto existencia *(esse)* se encuentra en el mismo núcleo del ser. En otras palabras, dado un ser particular, su análisis metafísico alcanza últimamente, como lo más profundo en él, este mismo *esse*, que es al mismo tiempo el punto de impacto de la eficacia creadora de Dios, el más profundo principio en virtud del cual la cosa es un ser, y la existencial energía debido a la cual cada cosa nueva en la cosa pueda entrar en su estructura y contribuir a su individuación completa.

El esplendor metafísico que generalmente acompaña a las afirmaciones de Santo Tomás cuando la relación de *esse* a ser y a Dios está en juego, puede percibirse en aquel pasaje tan

frecuentemente citado en el que es establecida la supremacía forzosa de la existencia. Por ejemplo:

> *El ser* (esse) *es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que, según hemos visto, es principio formal de cuanto en ellos hay*[20].

Al escribir palabras como *quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest*, Tomás se propone evidentemente emplear las expresiones más contundentes en favor de la noción fundamental que intenta definir. No podía decirlo más enérgicamente, pero sí de forma diferente. Por ejemplo: «Dios es propiamente en todas las cosas la causa del ser mismo en cuanto tal, que es en ellas lo más íntimo de todo» *(ipsius esse universalis quod inter omnia, est magis intimum rebus)*[21].

Desde esta ventajosa perspectiva la verdadera naturaleza del universo cristiano de Santo Tomás de Aquino es fácilmente observable. Sólo es necesario unir estas dos proposiciones: la existencia es el efecto propio de Dios, y la existencia es lo más profundo de cada ser. La conclusión, pues, que se deduce de ambas se encuentra en el mismo pasaje: «Dios obra en todas las cosas.» No será inoportuno releer el pasaje completo para advertir las consecuencias a que se derivan del principio:

> *Y como las formas de las cosas están dentro de ellas y tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, Dios es propiamente en todas las cosas la causa del ser mismo en cuanto tal, que es en ellas lo más íntimo de todo, siguiese que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas.*

Siempre hay peligro en usar para la exposición de la doctrina de Santo Tomás de Aquino términos que él no empleó. Por otra parte, a veces es aconsejable hacerlo para hacer perceptibles a los oídos modernos verdades esenciales que parecen haber sido más fáciles de entender en el siglo XIII que hoy. Para muchos de nuestros contemporáneos la noción de un orden sobrenatural se ha convertido en un sin sentido; sólo la noción de lo natural tiene sentido para sus mentes. Y aun incluso entre los cristianos parece de lo más corriente el hablar como si hubiera alguna contradicción en atribuir a la naturaleza algo que pudiera parecer de carác-

ter religioso. No sucede así en el universo de Santo Tomás de Aquino. En él la necesaria distinción de lo natural y lo sobrenatural es observada más escrupulosamente, pero había advertido también plenamente la inspiración genuinamente religiosa de las más grandes teologías naturales griegas, como para no acentuar las implicaciones religiosas de sus propias posiciones metafísicas. Incluso la naturaleza, *en cuanto* naturaleza, debe su total ser a Dios, y puesto que cada cosa actúa y opera porque es acto, puede decirse que nada es u opera sino en tanto que le es presente a Dios en su propio ser y operación.

El conjunto de la doctrina está expuesto en la *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1, que trata la cuestión: «De la existencia de Dios *en* las cosas», Tomás de Aquino formula la pregunta en términos afirmativos porque «dondequiera que obra un ser, allí está. Es así que Dios obra en todos los seres... Luego Dios está en todas las cosas». Al justificar esta conclusión, Tomás aclara que Dios no está presente en las cosas como si fuera parte de su ser o esencia; no pertenece a la sustancia de ninguna cosa como si fuera uno de sus accidentes. Dios está presente en todas las cosas como un agente está presente sobre lo que hace.

Desde el mismo comienzo de la respuesta, se advierte claramente la gran importancia de la noción de causalidad eficiente en la doctrina de Tomás de Aquino. Algunos filósofos y teólogos (incluso cristianos) han puesto reparos a esto porque parece apartar a Dios de sus criaturas y limitar su presencia en ellos a la relación extrínseca de una causa eficiente con sus efectos. Pero esta objeción no advierte lo que es esencial en la doctrina; a saber, que el primer efecto producido por Dios en sus criaturas es su mismo ser. Como hemos dicho, «puesto que Dios es el ser por esencia, el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio». Ahora bien, Dios no causa al ser finito sólo en el momento de su creación:

> *...sino durante todo el tiempo que lo conserven, a la manera como el sol está causando la iluminación del aire mientras éste tiene luz, síguese que ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como participe del ser. Pues bien, el ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que, según hemos visto, es principio formal de cuanto en ellas hay. Por consiguiente, es*

necesario que Dios esté en todas las cosas y en lo más íntimo de ellas [22].

Todas las afirmaciones hechas por un gran filósofo y teólogo son importantes, y cada una de ellas es necesaria en el lugar donde fue hecha; pero no todas son de igual importancia. En cada doctrina hay posiciones claves cuyo significado guía y cualifica nuestro entendimiento del resto. No hay noción más importante y más central que ésta en la doctrina de Tomás de Aquino. No es suficiente reconocer su inevitabilidad a la luz de la noción tomista de Dios. Se requiere tiempo y meditación si uno quiere comprobar plenamente su importancia. El teólogo de la Edad Media distinguía habitualmente tres formas diferentes en las que se dice de Dios que está «en todas partes»: por esencia, por presencia y por potencia. Tomás de Aquino aceptó esta triple distinción en los mismos términos en que le habían sido transmitidos. Pues es cierto que Dios está presente en todas las cosas por modos de poder, ya que todas las cosas están sujetas al poder de Dios, y Dios está presente en todas las cosas por modo de presencia propiamente así llamado, ya que todas las cosas le están presentes, pero, sobre todo, Dios «está por esencia porque actúa en todos como causa de su ser». La razón por la que esta presencia de Dios en las cosas como su causa pueda llamarse una presencia por esencia es que, como se ha demostrado más arriba, Dios es creador del mundo por su misma esencia, y no separadamente a través de alguna persona divina. Así, es la misma cosa que Dios sea la causa de lo más profundo de los seres finitos y estar presente en ellos por esencia. Porque lo que en otros seres se llama su esencia, o su sustancia, en Dios es su misma existencia. Santo Tomás afirma audazmente que por su misma «sustancia» Dios es la causa de la existencia de todos los seres. En las mismas palabras de Santo Tomás, Dios está en todas las cosas por su esencia *quia substantia sua a dest omnibus ut causa essendi* [23].

Esto no supone confusión del mundo de la naturaleza con el mundo de la gracia. La naturaleza misma *en cuanto* naturaleza está aquí en juego. Si hubiera Dios decidido crear este universo nuestro así como al hombre tal como ahora es o tal como lo creó, sin añadir a la naturaleza el don requerido para la plenitud de su futuro destino sobrenatural, incluso en este caso sería cierto que Dios está inmediatamente presente en el universo por su

misma sustancia, o esencia, como la causa de su ser. Algunas criaturas de Dios conocen esta verdad. Los seres humanos, por ejemplo, están dotados de un intelecto y, consecuentemente, pueden conocer a Dios. Entre ellos hay algunos que disfrutan el privilegio de conocer y amar a Dios actual y habitualmente. Esta prerrogativa se da a tales hombres por gracia. Puede por tanto decirse que la gracia es el especial modo de presencia de Dios por el que, como un don gratuito superañadido a la naturaleza, Dios se hace a Sí mismo presente en la sustancia del hombre como un objeto de conocimiento y de amor. Pero la universal presencia de Dios en las cosas no es nada superañadido a sus naturalezas. Más bien esto es lo que constituye sus naturalezas como naturalezas causadas del Su ser; esto es, ser «seres».

Esta es la conclusión de la que decimos, y de la que es necesario repetir, que no es suficiente entender como el resultado de un obligado proceso dialéctico. Lleva tiempo lograr una visión de conjunto del mundo capaz de persuadir al intelecto de su verdad y obtener algo más que un asentimiento impuesto por necesidad lógica. Decir que Dios está presente en las cosas por Su misma esencia es ciertamente una proposición metafísica. Más exactamente, pertenece al orden de la teología natural, la cual es la parte más noble de la metafísica. Pero es también una proposición teológica en el sentido cristiano de teología revelada, que es la teología que contempla al mundo a la luz de la revelación divina. Por último, esta misma proposición también pertenece al orden del conocimiento religioso y de la vida espiritual, pues no hay nada que no sea religioso en un mundo en cuyo ser la esencia de Dios (que es *ser*) está inmediatamente presente. Para quien comprende el significado de tales palabras, la vida humana puede (y debe) ser radicalmente transformada; una espiritualidad total puede alimentarse del conocimiento meditado de una verdad que sitúa al hombre, junto con el mundo, en la constante presencia de Dios, o, mejor, de una verdad que convierte al hombre en un ser habitado por Dios, que vive en un mundo de divina inhabitación.

Pero Santo Tomás de Aquino no usó nunca innecesariamente palabras fuertes. La totalidad de su triple verdad se contiene en una frase sencilla, en la que explica lo que quiere decir el que Dios esté en una cosa «como causa agente, y así está en todos los seres que creó».

La significación filosófica y teológica de la doctrina se com-

prenderá mejor por el destino histórico que tuvo, pues la historia es una especie de laboratorio o campo de pruebas en el que los principios revelan su verdadero significado al desarrollar sus consecuencias. La noción tomista de Dios y de su inmediata presencia en todas las criaturas comporta la consecuencia de que Dios coopera inmediatamente en todas las operaciones realizadas por todos los seres finitos. Esto no significa que las criaturas no ejerzan operaciones por sí mismas. Lo contrario es lo cierto. De la misma forma que la presencia inmediata de Dios en las criaturas no las priva de su propio ser, sino que, por el contrario, causa su ser, así también su inmediata cooperación con sus operaciones no las priva de su propia eficacia, sino que, por el contrario, es la causa de que a las criaturas les sea posible tanto actuar como ser. De hecho, la cooperación de Dios con las operaciones de las criaturas no es sino otra forma de designar su presencia por esencia en el conjunto de la creación. Entender esta verdad en el sentido de que Dios sustituyera su propio ser y eficacia por los de sus criaturas sería no entenderlo en absoluto. La presencia de Dios en las cosas causa su existencia y sus operaciones [24].

Para citar una sola comprobación histórica de esta conclusión mencionemos la posición del dominico, tan poco tomista, Durand de Saint-Pourçain *(Durando de Santo Porciano)*. Como su intención era rechazar la doctrina de la inmediata cooperación de Dios con las criaturas *(concursus divinus)*, comenzó muy inteligentemente por rechazar la tesis de que «*esse* (ser) es más íntimo que aquello por lo que es determinado». Pero negar que la existencia es más íntima a una sustancia que la misma esencia por la que su *esse* es determinado, afecta claramente a las mismas raíces del tomismo. Por supuesto, esto también arruina la doctrina de la cooperación divina.

Esta correlación doctrinal es bastante constante en la historia de la teología medieval. Ello ilustra el lugar central ocupado en el tomismo por la noción de *esse*. Pero lo que es aún más notable sobre el método seguido por Tomás de Aquino es que advertimos que su filosofía se hace más profunda cuando más se adhiere a la misma letra de la Escritura. Dios *el que da al hombre la sabiduría* (Ps 93, 10); por consiguiente, Dios mueve el intelecto humano. *Pues Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito* (Phil 2, 13); por consiguiente, Dios mueve la voluntad: *¡Oh Jahvé!, pues que cuanto hacemos, eres tú quien para nosotros lo hace* (Is 26, 12); por consiguiente, todas las ope-

raciones de la naturaleza son primero atribuibles a Dios. Advirtamos el hecho de la consternación de aquellos maestros de exégesis filosófica que piensan que el significado del texto sagrado está totalmente contenido en las gramáticas y diccionarios consultados por ellos a la luz de su propio entendimiento personal. Uno puede preguntarse en qué aspecto puede mejor hablarse de una investigación libre en sentido real: en el de la exégesis exclusivamente filológica o en el de la teología especulativa de Tomás de Aquino. Pero quizás el verdadero problema es otro. Al observar las obras de Tomás, irresistiblemente se recuerda la descripción de la filosofía cristiana dada en *Aeterni Patris* por el Papa León XIII:

> *Por ello, quienes unen el amor a la filosofía con la sumisión a la fe cristiana son los mejores filósofos; porque el esplendor de las divinas verdades, al penetrar en el alma auxilia a la misma inteligencia, a la cual no quita nada de su dignidad, sino que le añade muchísima nobleza, agudeza y firmeza* [25].

NOTAS DEL CAPITULO 7

[1] Véase, más arriba, cap. 5, pág. 131.

[2] *Avicennae Metaphisicae Compendium*, traducido al latín por Nematallah Carame (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1926), pág. 126.

[3] ST, I, q. 3, a. 4; q. 7, a. 1; q. 14, a. 1.—Aristóteles, *De Anima*, 3, 8, 413 b 21.

[4] ST, I, q. 19, aa. 1 y 3. SCG, I, cc. 80-83.—Para una justificación técnicamente desarrollada de la doctrina, véase *De Veritate*, q. 13, a. 4.

[5] ST, I, q. 19, a. 2.—San Agustín, *Liber 83 Quaestionum*, q. 46 (PL 40, col. 30).

[6] ST, I, q. 10, a. 2, ad 1. Esto es verdadero, naturalmente, sólo aplicado a Dios. Precisamente los ángeles, como finitos y compuestos de ser y esencia, no son su ser intelectivo y volitivo: ST, I, q. 54, a. 2.

[7] ST, I, q. 19, a. 5. Esto implica que la voluntad de Dios siempre tenga una razón (pues lo que es el propio ser de Dios es también su propio entender), pero no una causa: SCG, I, cc. 86, 87. De ahí la compatibilidad de la providencia divina y la libertad absoluta de Dios: SCG, III, c. 97.

[8] ST, I, q. 25, aa. 4 y 6, ad 3. La réplica a la tercera objeción, contenida en el a. 6, expresa con toda lucidez el punto de vista de Santo Tomás en esta cuestión:

El universo, en el supuesto de que conste de lo que actualmente lo integra, no puede ser mejor, dado que el orden dado por Dios a las cosas y en el que consiste el bien del universo, es tan insuperable, que, si alguna fuese mejor, se destruiría la proporción del orden, como se rompe la armonía de la cítara si una cuerda se tensa más de lo debido. No obstante, Dios podía hacer cosas distintas o añadir otras a las que ya hizo; y así el universo que resultase sería mejor.

[9] Esta unidad del acto de ser en todas y cada una de las cosas con existencia actuada, sean naturalezas o sustancias, es un principio tan absoluto en la doctrina de Santo Tomás, que lo aplica incluso a Dios: «Todo el ser (*esse*) en la divinidad es esencial (es decir, es el ser de la esencia) y la persona tampoco existe fuera del ser de la esencia.» (*De Potentia*, q. 2, a. 6.) (Esencia; es decir, *esse.*)

[10] La noción de Dios como puro ser nos permite comprender la no imposibilidad de la generación de la segunda persona, el Hijo, por parte de la primera, el Padre; pues la esencia del Hijo es la misma que la del Padre. En el orden natural del ser, la forma o naturaleza del padre subsiste en una materia; por consiguiente, esa misma naturaleza ha de ser recibida por el hijo en una materia. Por este motivo, en el orden del ser natural la esencia del hijo es otra que la del padre. Pero no así en Dios. La naturaleza divina está subsistiendo en sí misma, no en una materia. Si ella se comunica a sí misma, será recibida, no en una materia, sino tal y como ella es en sí misma. Por eso la esencia comunicada será una y la misma en el Padre y en el Hijo. La teología puede dar un paso más hacia dentro en la oscuridad de este misterio. Como la esencia de Dios es realmente su propio ser, éste no tiene que recibir la existencia a través de los sujetos *(supposita)* en los que habita. Por eso la esencia divina es completamente la misma en aquel que la comunica (el Padre) y en aquel a quien le es comunicada (el Hijo); es numéricamente una y la misma en ambos (*De Potentia*, q. 2, a. 2). Esta doctrina teológica es inseparable de la noción tomista de Dios concebido como acto puro del ser, lo cual es una noción filosófica. El misterio permanece total; sólo que, al usar la filosofía como instrumento, recibe una formulación adecuada.

[11] ST, I, q. 27, a. 4.

[12] Esta noción filosófica permite a la teología dar su contestación correcta a una cuestión clásica. La pregunta es si en la Trinidad la actividad generativa connota la esencia divina o una divina persona, es decir, al Padre. La contestación es que, naturalmente, el poder generativo corresponde al Padre o connota la persona del Padre, pero como principio está referido a la esencia. De donde:

...en las criaturas, la forma individual constituye a la persona que engendra, pero no aquello por lo cual el generador engendra, o, si no, Sócrates engendraría a Sócrates. Luego por paternidad no puede entenderse aquello por lo cual el Padre engendra, ya que de lo contrario el Padre engendraría al Padre. Pero aquello por lo cual el Padre engendra es la naturaleza divina, en la cual se asemeja al Hijo... Por lo tanto, la potencia de engendrar significa directamente la naturaleza divina, e indirectamente la relación, es decir, la paternidad (ST, I, q. 45, a. 5.).

Cfr. *De Potentia*, q. 2, a. 2.

[13] ST, I, q. 45, a. 6.

[14] Vid. D. BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, pp. 154-158. La posi-

ción de Báñez es que las causas secundarias pueden producir el ser, a excepción de los actos propios del ser.

[15] En una determinada proporción, tanto el verdadero ser de la causa eficiente secundaria, como su mismo poder operativo, son criaturas de Dios. Por consiguiente, no puede por sí producir ningún efecto:

Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non prasupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse inquantum hujusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem; et quaecumque alia causa dat esse, hoc habet inquantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem. (*De Pot.*, q. 3, a. 4.)

El primer efecto es el ser, el cual es presupuesto necesario para todos los demás efectos y, en cambio, él no presupone ningún otro efecto. Por tanto, es forzoso que el acto de comunicar el ser en cuanto tal sea obra exclusiva de la causa primera y en virtud de su propio poder. Cualquier otra causa que transmita el ser, lo hace en virtud del poder de la causa primera que ella posee y no por ningún poder propio. (De *Potentia*, q. 3, a. 4.)

[16] ST, I, q. 45, a. 1; SCG, II, c. 16.

[17] *De Potentia*, q. 3, a. 1:

Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praexistents et determinatum ad hoc vel ad aliud, ut puta ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid hujusmodi. Et propter hoc agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quae sit subjectum mutationis vel motus, et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus, et in comparatione sui quia est actus purus non habens potentiam permixtam, et in comparatione rerum quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo; unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec ejus actio vocatur creatio. Cf. SCG, II, c. 17.

En consecuencia, una causa creada no produce el ente en cuanto tal, sino que sólo hace pasar a un ente ya existente y con las debidas potencias al acto para el que se encuentra capacitado, por ejemplo, para convertirse en fuego, para hacerse blanco, etc. Por esta razón la causa natural obra moviendo con su impulso. Por consiguiente, requiere un ser existente que sea sujeto del cambio o movimiento. En consecuencia, una causa creada no puede sacar un ser de la nada. En cambio, Dios es sólo acto, tanto considerado en sí mismo, ya que es acto puro sin mezcla de potencia, como considerado en relación con las cosas existentes, ya que él es el origen de todas las cosas. Por consiguiente, Dios produce con su acción el ente entero subsistente, sin requerirse nada previamente existente, ya que es el principio de todo ser y en cuanto a la totalidad de todo ser. Por esta razón puede sacar a un ser de la nada. Este acto divino se llama creación.

[18] ST, I, q. 45, a. 4. *De Potentia*, q. 3, a. 1, 12: «Lo que es propiamente el objeto de la creación en todas las cosas es su subsistencia.»

[19] *Liber de Causis*, Prop. 4: «La primera de todas las cosas que son creadas es el ser.»

[20] ST, I, q. 8, a. 1. Cfr. I, q. 4, a. 1, ad 3, y I, q. 7., a. 1. La conexión entre esta noción y la noción de creación, la causalidad, y la íntima presencia de Dios en las cosas está claramente expuesta en un texto de Santo Tomás, perteneciente a los primeros de los suyos:

Respondeo dicendum quod Deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita quod rebus commisceatur, quasi pars alicujus rei. Ad cujus evidentiam oportet tria praenotare. Primo... Secundum est quod esse cujuslibet rei et cujuslibet partis ejus est immediate a Deo, eo quod non ponimus, secundum fidem, aliquem creare nisi Deum. Creare autem est dare esse. *Tertium est quod illud quod est causa esse non potest cessare ab operatione qua esse datur, quin ipsa res estiam esse cesset. Sicut enim dicit Avicenna (lib. I* Sufficientiae, *cap. XI), haec est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Unde, juxta ipsum, qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus; et ideo, remoto aedificatore, non tollitur esse domus, cujus causa est gravitas lapidum quae manet, sed fieri domus cujus causa erat; et similiter, remota causa essendi, tollitur esse... Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi conjungitur ut in eo sit.*
(In I Sent., d. 38, q. 1, a. 1; ed. P. Mandonnet, pp. 857-858.)

Respuesta: Debe decirse que Dios está por su esencia en todas las cosas, pero no de modo que se confunda o identifique con las cosas como si fuera una parte de ellas. Para la clara demostración de este aserto, conviene tener presentes estas tres cosas. En primer lugar... En segundo lugar, el ser de toda cosa y el de todas las partes de la misma, procede inmediatamente de Dios, ya que no admitimos, de acuerdo con la fe, que nadie pueda crear excepto Dios. *Y crear es dar el ser.* En tercer lugar, la causa del ser no puede suspender su acción por la cual da el ser, sin que la misma cosa (creada) deje también de ser. Pues, como dice Avicena (lib. I *Sufficientiae*, cap. XI), ésta es la diferencia que existe entre la causa divina y la causa creada: Lo creado sólo puede ser causa de cambio; Dios es causa del ser. Por tanto, según el mismo autor, faltando la causa eficiente, falta también su efecto propio. Sin constructor puede existir una casa ya construida, porque la causa de su permanencia es el orden y el peso de los materiales, orden y peso que continúan actuando; pero sin constructor no llegaría a existir una casa todavía no edificada, ya que él es la causa de la construcción. De la misma manera, faltando o dejando de actuar la causa del ser, desaparece el ser... De todo lo cual se deduce claramente que Dios está en el interior de cualquier ser, del mismo modo que el ser propio de cada cosa está en la entraña de la misma, la cual cosa no podría comenzar

ni permanecer en el ser sin la acción divina por la cual Dios se une a la criatura de modo que esté presente en ella.

—(Sobre el lugar de Avicena en la historia del concepto de causalidad eficiente, véase cap. 8, pp. 240-242.)

[21] ST, I, q. 105, a. 5.

[22] ST, I, q. 8, a. 1. Los corolarios que se derivan del concepto de la presencia inmediata de Dios en las cosas y por las cosas pueden encontrarse en los artículos dedicados en la *Summa Theologiae* «a los efectos especiales de la divina gobernación» (ST, I, q. 104). Los más importantes de ellos serán tratados en el capítulo siguiente, pero sería muy provechoso para el lector el consultar también la q. 105: «El movimiento de Dios en las criaturas.» Dios puede mover inmediatamente la materia hacia su forma: «la operación intelectual es realizada por el entendimiento en el cual existe, como por su segunda causa, pero procede de Dios, como de su causa primera» (ST, I, q. 105, a. 3, ad 1); Dios mueve la voluntad creada, no forzándola, pero sí en cuanto que Él «da a esa voluntad su propia inclinación natural» (ST, I, q. 105, a. 4, ad 1). Dicho brevemente: «Dios obra en todo agente» (I, q. 105, a. 5). El último artículo es el que suministra la materia de nuestra reflexión: «Y como en todas las cosas Dios mismo es propiamente la causa del ser universal que está presente en la más profunda intimidad de todas ellas, se sigue que Dios obra íntimamente en todas las cosas.»

[23] ST, I, q. 8, a. 3 y ad 1.

[24] De ahí la constante oposición de Santo Tomás contra todo aquello que prive a las cosas de la naturaleza de sus propias acciones (SCG, III, c. 69). Con esto quedan excluidas de una verdadera filosofía cristiana todas las formas del ocasionalismo. La razón es que nadie puede privar a la criatura de su propia eficacia, sin privarla a la vez de su propio ser *(esse)*, de cuya naturaleza fluyen todas sus operaciones. El trasfondo histórico de esta doctrina: ST, I, q. 115, a. 1, y *De Potentia*, q. 3, a. 7.

[25] León XIII, Encíclica *Aeterni Patris*. Cualquier edición; por ejemplo, E. Gilson (ed.), *The Church Speaks tu the Modern World*, Doubleday Image Book (Garden City, N. Y. Doubleday and Company, Inc. 1954), p. 38.

CAPITULO 8

SER Y CAUSALIDAD

La historia de la noción de causa es una de las más desconocidas entre los muchos capítulos de la historia de la filosofía. En principio, Tomás de Aquino parece haberla aceptado tal como la recibió de la filosofía griega, especialmente de Aristóteles. No obstante, él sabía que no todos los filósofos han empleado el término en el mismo sentido. Desde el comienzo, sabía que en la mente de los teólogos latinos la palabra latina *causa* no tenía exactamente el mismo significado que la palabra *aitia* en el lenguaje de los teólogos cristianos griegos. Pero consideró que la noción de causa no podía dejar de tener al menos algún significado, ya que, a no ser que la palabra carezca de sentido, significa lo que necesariamente es seguido por alguna otra cosa: *causa est ad quam de necesitate sequitur aliud.* Dos características determinan, pues, el significado de esta noción: deber haber consecuencia y necesidad en esta consecuencia [1].

La experiencia común sostiene esta noción de causalidad. Hay cosas sin las cuales algunas otras no existirían y de cuya operación actual se derivan necesariamente algunas otras. Decimos algunas «otras» cosas, pues si algo se deduce de una causa, debe ser algo distinto a la causa misma; la causa, dice Santo Tomás,

es de lo que se sigue el ser de alguna otra cosa: *cum causa sit ad quam sequitur esse alterius.*

Una historia detallada de la noción de causalidad probablemente mostraría que sus variaciones han seguido a las de la noción filosófica de ser. Tal es el ser, tal es también la causalidad.

De todas las nociones filosóficas afectadas por la influencia del cristianismo, la de la causa agente debe situarse después de la de ser, pero cerca de ella. Los escolásticos modernos son unánimes en su severo juicio del «padre del moderno escepticismo», David Hume, cuya crítica de la noción de causalidad consideran responsable de la venida de Kant y del moderno idealismo tras él. Su crítica está bien fundada, pero ellos mismos a veces dejan advertir que hay algo de misterioso en la noción de causalidad agente, y que el misterio se debe en parte a su origen cristiano. Esto es tan cierto que muchos grandes teólogos han tenido dudas sobre la noción. Si una cosa existe por otra, origen de su propio ser, ¿no es esta cosa su creador? De una u otra forma, los teólogos cristianos han hecho todo lo posible por evitar que las causas secundarias se conviertan en causas creadoras. Esto es por lo que San Agustín, y después de él San Buenaventura, han adoptado la noción de «forma seminal» (*ratio seminalis*). Pero al admitir que en el momento de la creación Dios dio el ser a todos los efectos futuros entonces latentes en sus causas, Agustín y Buenaventura esperaban explicar la causalidad presente en el mundo sin detraerla del poder exclusivo que Dios tiene sobre lo creado [2]. En el siglo XVII, el tan abusado ocasionalismo de Malebranche, científico, filósofo, teólogo y sacerdote del Oratorio de Jesús, fue otra forma de resolver el mismo problema: la eficacia en el orden del ser es difícil de distinguir de la creación, pues ¿qué es crear, sino producir el ser? Ahora bien, sólo Dios puede crear; consecuentemente ninguna causa secundaria puede ser más que una ocasión para que la eficacia divina ejercite la causalidad eficiente. Refutar a Malebranche es acertado, pero no puede refutarle realmente quien primero no advierta la verdadera naturaleza de la dificultad.

La doctrina de Tomás de Aquino supone que la dificultad ha sido advertida y tan completamente localizada, que no es necesario mencionarla. Reducido a sus términos más sencillos, el problema se plantea como sigue: La verdadera filosofía es la de Aristóteles, el cual distingue cuatro clases de causas (motriz, formal, material y final), ninguna de las cuales se llama «causa eficiente».

Ahora bien, no puede hablarse de causalidad en metafísica sin recurrir a la noción de causalidad eficiente. ¿Cómo podemos justificar esta noción y dónde podemos encontrar un lugar para ella en la etiología de Aristóteles?

La enumeración aristotélica de las cuatro clases de causas no incluía la causa eficiente, pero incluía la que llamamos «causa del movimiento» (motriz). De hecho, esta expresión ni siquiera tiene equivalente literal en la terminología de Aristóteles. Lo que nosotros llamamos «causa del movimiento», Aristóteles lo designa sencillamente como «en lo que el movimiento comienza». Esta clase de causalidad fue la única que Aristóteles necesitó realmente para explicar el cambio físico observable en la naturaleza. El universo de Aristóteles consistía en sustancias, alguna de ellas eterna, y las demás incesantemente llegando a ser y desapareciendo. El objeto propio de la física en la filosofía de Aristóteles era la naturaleza del «devenir». Las sustancias eternas no necesitan explicación; son seres cuya total naturaleza es ser, siendo *en cuanto* que son, acto, necesidad... Por el contrario, la existencia de las cosas que están llegando a ser y desapareciendo ha de ser explicada. Aristóteles hizo esto al concebir cada proceso de generación como continuado más o menos felizmente según el grado de docilidad de la materia. Pero incluso así, una nueva forma, similar a su causa, se deduciría de la potencialidad de la materia, y un nuevo ser alcanzaría existencia real. En el universo de Aristóteles, por consiguiente, la producción del ser era esencialmente obra del movimiento. El nombre dado por Aristóteles a la Causa Primera del universo fue la de Primer Motor. Y Aristóteles acertaba al escoger este nombre, pues en su doctrina era, respecto al origen del movimiento universal, lo que Dios era para el origen del ser universal.

Si este aspecto de la causalidad física planteó alguna dificultad a Tomás de Aquino, él nunca lo mencionó. Lo cierto probablemente es que la aceptó en la medida en que, como él quería, le daba un significado completamente suyo, nuevo y más profundo. Incluso es difícil de creer que Tomás de Aquino pudiera equiparar en todo momento «causa del movimiento» con «causa eficiente», sin advertir que podían plantearse dudas sobre la legitimidad de la operación. Dos testigos, con los que estaba familiarizado, estaban ahí para advertirle de la dificultad.

En su *Metafísica,* Avicena distingue expresamente dos nociones de causalidad productiva: primero, la de la causa del movimiento,

propia de los filósofos, particularmente de Aristóteles, y que rectamente identifica el poder del movimiento con el poder causal; después, la noción de causa creadora, familiar a los teólogos, quienes recurren a ella para describir el modo de causación por el que el Primero da existencia al mundo de los posibles, ofrecidos por su intelecto a su poder y su voluntad. Había una buena razón para que Avicena distinguiera esta segunda noción de la primera. Como filósofo, había acentuado el hecho de que Dios es no sólo un Primer Motor, como en la doctrina de Aristóteles, y en la realidad, sino en primer lugar y sobre todo la primera causa de la existencia actual de cuando es o existe. En resumen, el Dios de Avicena era una verdadera causa eficiente, una verdadera *causa agens*, precisamente porque, en su propia forma, era un productor del ser actual[3].

No hay nada sorprendente en esto. Avicena era un hombre sinceramente religioso[4]. Era musulmán y, precisamente como tal, compartía con los cristianos su creencia en la verdad del Antiguo Testamento. La influencia de sus creencias religiosas sobre sus posiciones filosóficas es evidente con frecuencia; tan frecuentemente, que su metafísica parece a veces una vía media entre la filosofía de Aristóteles y la de la teología escolástica. Su influencia en la evolución de la teología cristiana en los siglos XIII y XIV se advierte claramente en los dos notables ejemplos de Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. Ciertamente que en su doctrina había elementos que no podían aceptarse por los teólogos cristianos. Sobre todo, el universo cristiano es la obra de una libertad suprema, en tanto que el mundo de Avicena fluye de una suprema necesidad. A pesar de lo que el mismo Avicena afirma, su Dios no es libre en el sentido cristiano de la palabra, y esta diferencia tiene sus raíces en la divergencia entre el significado inicial de *esse,* concebido por Avicena como la necesidad absoluta de ser *(necesse esse),* y el de *esse* en la teología de Santo Tomás, que se refiere principalmente al acto en que Dios proclamó lo que era, cuando dijo a Moisés que su nombre era YO SOY. No obstante, sobre muchos puntos la interpretación filosófica hecha por Avicena de las enseñanzas del Antiguo Testamento abrió nuevas posibilidades a la reflexión de los teólogos cristianos. Además, Moisés Maimónides, el gran teólogo judío, también había leído a Avicena y tomado de él mucho de su interpretación de Aristóteles. Después de Maimónides, Tomás de Aquino hizo lo mismo. En gran medida, los elementos aristotélicos, incluidos primero en

los *Comentarios de las Sentencias* de Santo Tomás, le llegaron a través de la reinterpretación de Avicena. Tomás tenía, pues, conciencia de la naturaleza del problema planteado por la identificación de las dos nociones de causa del movimiento y de causa eficiente [5]. Nadie podía leer a Avicena e ignorar esto.

Hay otra razón por la que Tomás de Aquino no podía haber seguido a Avicena sobre este punto sin introducir con ello en la etiología del mismo, aun sin darse cuenta, una nueva noción de causalidad. Avicena murió en 1037. Otro filósofo musulmán, Averroes, que había nacido en 1126 en Córdoba (España) y murió en 1198, en las mismas vísperas del siglo XIII, fue extremadamente bien conocido por Tomás de Aquino a través de sus escritos. Ahora bien, nuestro teólogo posiblemente no pudo saber que uno de los principales reproches dirigidos a Avicena por Averroes fue precisamente el haber permitido a sus creencias religiosas corromper la verdad de la filosofía; esto es, por supuesto, de la filosofía de Aristóteles. La noción de causalidad es uno de los puntos sobre los que Averroes acusó a Avicena de haber hablado menos como filósofo que como creyente. En resumen, Averroes no habría suscrito nociones tales como la de una «filosofía musulmana», por lo que no es sorprendente que entre los oponentes actuales a la noción de «filosofía cristiana» algunos confieran tanta importancia al movimiento averroísta latino del siglo XIII.

La naturaleza del problema, pues, debió ser conocida por Tomás de Aquino. Pero él no tuvo necesidad de los teólogos musulmanes para comprobar la significación de la noción bíblica de creación de la nada, comparada con la noción filosófica de causalidad eficiente. La traducción latina del Génesis comienza por afirmar que, al comienzo, Dios creó cielos y tierra (Gen 1, 1). Ahora bien, ya en San Agustín, fue habitual usar los verbos *rcare* y *facere* indiferentemente. Para Agustín, por ejemplo, crear era realmente hacer, hasta el punto de que muchos siglos más tarde Tomás de Aquino habría de reprocharle haber usado la palabra *creare* equivocadamente, significando no «hacer algo de la nada», sino simplemente «progresar en alguna cosa», «como cuando decimos que es creado un obispo». De hecho, Agustín empleó constantemente la palabra *facere* para significar lo que nosotros ahora llamamos *creare* y esto le llevó a hablar de una causalidad *eficiente* o, mejor, a identificar las dos nociones de causalidad y eficiencia: toda causa es eficiente, dice Agustín [6]. De aquí que la noción de eficiencia no sólo descubra aquí su

forma dentro de la de causalidad, sino que realmente la absorba.

El propósito de esta advertencia histórica es explicar por qué, cuando Tomás de Aquino interpreta la división aristotélica de las causas en cuatro (del cambio, formal, material y final), parece no habérsele ocurrido que la causa del cambio de Aristóteles no podía ser otra que la causa eficiente de los teólogos cristianos, especialmente de Agustín. En cierta forma, no podía ser otra para Tomás de Aquino. En su propio lenguaje no hay diferencia esencial entre causa eficiente *(causa efficiens)*, causa actuante *(causa agens)* y causa del cambio *(causa movens)*; más bien pueden incluirse denominaciones bajo el nombre de «causa eficiente», esto es, de alguna causa que, por hacer, actuar o mover, últimamente causa el ser de algo [7].

La contribución personal de Santo Tomás de Aquino, al menos hasta donde sabemos en el estado actual de los estudios tomistas, parece ser el haber encontrado una justificación para la noción de causalidad eficiente entendida como una producción del ser, aunque no como producción de actual *esse*, puesto que ninguna causa puede producir existencia propiamente así llamada, salvo sólo Dios.

Como hemos visto en el capítulo precedente, cada ser actúa en cuanto es acto (es decir, en cuanto *es*). Al actuar, produce efectos similares a sí mismo; y puesto que, en el caso de Dios, la causa es el puro acto de ser, sus efectos deben ser algún ser. Al crear seres, Dios ha producido actos finitos, a los que, como a Él mismo, les es posible producir otros seres. Naturalmente, los seres creados no pueden crear, puesto que presuponen el acto creador de Dios como causa de su propio ser, así como de sus operaciones. Además, la operación del ser finito presupone la existencia de la materia sobre la cual ejerce su propia eficacia. Aún más, puesto que es el efecto de una causa eficiente, al ser creado debe serle posible producir algo por su operación, y este algo es necesariamente un ser.

Esto es lo que Tomás de Aquino dice en un notable pasaje de su *De Potentia:*

> *Todas las causas creadas se asimilan en tener un efecto, que es el ser* (esse), *aunque cada una de ellas tenga su propio efecto, y esto la distingue de las demás. Por ejemplo, el calor es la causa de la existencia de lo cálido; y el constructor, de la casa. Así, estas causas concuerdan en que todas causan simi-*

larmente el ser, pero difieren en que el fuego causa fuego y el constructor un edificio. Debe, por consiguiente, haber una causa más alta que todas las causas, una causa de la que ellas reciban el ser y de la cual el ser es el efecto propio. Esta causa es Dios[8].

La analogía del universo creado con Dios resulta de la semejanza que existe entre los efectos y sus causas. Por lo demás, este mismo parecido es el aspecto de la causa que es comunicado a su efecto, así que se obtiene una íntima unidad entre las nociones de causalidad, semejanza y participación. En un mundo de seres causados por el Puro Acto de Ser, todas y cada manifestación de actividad causal consiste, para la causa, en comunicar algo de su propio ser al efecto: *causa importat influxum quemdam in esse causati*[9].

La posibilidad de esta comunicación se debe a la natural comunicabilidad de la forma que, de modo específicamente igual en causa y efecto, puede no obstante devenir numéricamente distinta debido a su individuación en diferentes materias. La forma, dice Tomás de Aquino, es la semejanza del ser actuante[10]. Tal es la razón por la que esta clase de relación es llamada «causalidad transitiva». Desde que David Hume la sometió a su penetrante análisis, ha sido considerada como una noción apenas inteligible. Y ciertamente, desde el momento que la metafísica rechazó la noción de ser concebido como «lo que existe», se hizo imposible concebir la causalidad eficiente como una transmisión por la causa de parte de su ser a su efecto. Eficiencia no es creación, pero creación es el prototipo de eficiencia causal; y si ha de concebirse como contribuyendo a la misma existencia de sus efectos, los seres finitos sólo son causas eficientes en cuanto al actuar imitan el primer acto eficiente, causa de todos los demás seres, así como de su fecundidad causal. La verdadera noción de causa eficiente sigue la misma suerte que la noción tomista de Dios.

Desde tal punto de vista, el aspecto completo existencial de la realidad se hace susceptible de interpretación inteligible. La consistencia interna de la doctrina es sorprendentemente clara. Un Dios cuyo nombre es YO SOY, y para cuya infinita actualidad lo más deseable es el crear, causa la existencia actual por una libre decisión de su voluntad. Esta decisión es libre porque Dios, siendo autosuficiente y apartado de todas las cosas por la misma

pureza de su actualidad, está relacionado sólo de forma contingente con cuanto Él quiera realizar. No obstante, esta contingencia es el reverso mismo de la arbitrariedad. Porque Dios es *Ipsum Esse* (la misma existencia), Él es igualmente bueno. Para todo ser, la bondad es un objeto de amor. Por eso Dios se ama a Sí mismo como se conoce a Sí mismo; esto es, infinitamente. Por el mismo acto de amor a Sí mismo, Dios también ama todas las posibles participaciones en Su propio ser, lo cual es tanto como decir que todos sus posibles efectos son amables para Su voluntad en cuanto que, causados por Él, participan de su propio Ser y perfección. Pero tales posibles participaciones son completamente innecesarias en Dios. Esta falta de necesidad ontológica es la razón por la que Dios es libre de crearlas o no. Si lo hace, la creación no es una producción de naturaleza (como lo son las internas procesiones de la Trinidad); es un acto de la voluntad divina. Por otra parte, si Dios libremente decide crear, puesto que hacerlo es, porque ÉL ES, causar el ser de algo, puede decirse que la creación es la acción propia de Dios —*creatio est propria Dei actio*— y ésta no es sino otra forma de decir que el acto del ser finito es el efecto propio de Dios: *esse est ejus proprius effectus*. En resumen, en cada ser, ser es el acto primero; es incluso el acto de todos los demás actos que entran en la estructura metafísica de tal ser; consecuentemente pertenece a cada ser, en cuanto que es acto, desear comunicar su propia perfección y hacerlo para causar efectos similares a sí mismo. Este es el significado mismo de causalidad eficiente. Un universo de seres que imitan a Dios en lo que ellos son y de lo que son causas, tal es el universo de Tomás de Aquino. En él la actualidad del ser es una generosidad ontológica: *omne ens actu natum est agere aliquid actu existens;* esto es, «todo ente en acto tiende por naturaleza a producir algo existente»[11].

Al describir al ser finito como lo que tiene *esse*, se ha puesto el acento especialmente sobre el *esse*, que es el mismo acto que convierte un posible en ser. La razón para esta insistencia sobre la noción de *esse* es que ha sido frecuentemente inadvertida, e incluso rechazada, por ciertos estudiosos de Santo Tomás de Aquino. La esencia no es la perfección superior en el orden del ser. Al afirmar esta verdad en términos inequívocos, debemos añadir que, aunque sigue a la existencia, la esencia es un elemento del ser finito absolutamente necesario y de muy alta nobleza. Cada esencia es la posibilidad de un ser actual dotado de su propio

grado finito de perfección. Incluso el ser finito es acto y perfección. El mundo, pues, es posible por las mismas esencias de las cosas, cuyo propio *esse* les hace ser verdaderos seres; así que cada cosa es llamada ente por su *esse*, mientras es llamado cosa por su esencia o clase de ser [12].

El carácter misterioso de la relación de esencia a existencia actual ha sido ya advertido. Por mucho que se escrute dentro de la noción del Acto Puro del Ser no hay esencia que distinguir en ella. Por el contrario, tan pronto como se comienza a pensar en *un* ente, se hace necesario concebirlo como una participación en el puro Acto de Ser. Para participar en ello, la primera condición es *no* ser ello. Ahora bien, no ser ello es no ser nada o alguna otra cosa. Esta posible «otra cosa» es precisamente lo que puede recibir una existencia particular. El modo de participación que define al ser en juego es su esencia, y la definición de la esencia es llamada su clase de ser. Esto es lo que hemos afirmado al decir que cada esencia expresa una restricción del Acto de Ser. Comparada con este acto infinito, la esencia es un grado finito de perfección muy modesto. Pero si es como nada comparada con Dios, es algo valioso comparado con la nada. Esencia es, para todo lo que no es Dios, la condición necesaria para no ser nada.

Esta relación de esencia a ser introduce otra noción casi igualmente misteriosa: la de los grados de inteligibilidad. Una esencia no es inteligible precisamente porque en ella misma haya una cantidad finita de ser y susceptible de ser alcanzado por un concepto de contenido y expresada por una definición. Cuanto más alta la esencia, más cerca está del Puro Acto de Ser y menos inteligible se hace para nosotros, porque al exceder la clase de esencias que nos es posible conocer (las esencias de las cosas materiales) escapa a nuestro modo humano de conocimiento. Esto lo comprobamos con nuestra experiencia personal. Nuestro intelecto se mueve en su campo en el estudio de las sustancias físicas: física, química, biología, así como en su abstracta formulación matemática. Se siente menos en su terreno en los problemas metafísicos, para los cuales la imaginación es un estorbo en lugar de una ayuda. En su intento de alcanzar los más altos objetos inteligibles, particularmente el primer principio, nuestro entendimiento es cegado por un exceso de inteligibilidad. La dificultad propia de la meditación metafísica no es debida a oscuridad alguna por parte del sujeto; por el contrario, se deriva de la exis-

tencia de más luz de la que el ojo humano puede ver sin ser ofuscado.

Aristóteles había enseñado ya esta verdad, aunque, como era natural, la entendía en los términos de su propia noción de ser. El Filósofo parece haber concebido (o quizás imaginado) cada esencia específica (piedra, planta, animal, etc.) como una cierta cantidad de ser. Santo Tomás ha citado frecuentemente el pasaje en el que Aristóteles dice que «una definición es una especie de número», justamente como:

> *... si se quita alguna de las partes que constituyen el número, o si se añade, no se tiene ya el mismo número, sino uno diferente, por pequeña que sea la parte añadida o quitada, así la forma sustancial no queda la misma, si de ella se quita o se añade algo* [13].

Traducido al léxico de Tomás de Aquino, esto significaría que cada esencia representa la cantidad de ser actual *(esse)* participado por una sustancia definida. Evidentemente, este lenguaje cuantitativo se adapta mal a la inmaterialidad de su objeto, pero Tomás de Aquino debió pensar algo de esto cuando repitió que, según Aristóteles, las esencias son como los números. Pues un número es esencialmente una cantidad; no obstante, en cuanto es el mismo número lo que es todos y cada uno de los números tiene cualidades propias. Por ejemplo, un número es siempre par o impar, y la adición o sustracción de una sola unidad es suficiente para hacerle pasar de una de estas categorías a otra. En resumen, una simple variación en cantidad da lugar a un ser específicamente diferente.

Esto quiere decir que cualidad y cantidad son inseparables en la realidad. Hay una cualidad de la cantidad, y si convenimos en *imaginar* esencias como cantidades diversas de ser actual, la densidad ontológica de cada esencia determinará una especificación cualitativa propia de ella. Hay menos ser en una forma material, limitada a ser ello mismo sólo por su materia, que en una sustancia intelectual capaz de convertirse en ser dado. El entendimiento es, dice Aristóteles, en su propia forma cada una de las cosas. Ahora bien, según Tomás de Aquino, la *cualidad* es un *modo* de sustancia, y la misma palabra «modo» *(modus)* significa medida *(mensura)*. De aquí que el primer modo de cualidad que se encuentra en una sustancia es el que la hace la

clase distinta de sustancia que es. Según esta opinión, cada esencia específicamente definida debe su clase de ser a la medida de su participación en la actualidad infinita del ser divino.

Los números son mayores y más pequeños que otros números; construyen un orden y jerarquía de mayores y más pequeñas cantidades en las que cada número particular tiene determinado su propio lugar por relaciones puramente cuantitativas de *plus* y *minus*. En un universo, en el que las esencias son como números, los seres deben constituir necesariamente una jerarquía; y puesto que el ser y el bien son convertibles, una jerarquía de «cantidades» de ser es, por la misma razón, una jerarquía de grados de bondad; esto es, una jerarquía de perfección. Aquí Tomás sigue la concepción fundamental del universo desenvuelta por Dionisio, en la cual el poder creador de Dios emana en una corriente continua de criaturas, impartiendo a cada una de ellas, desde la más alta jerarquía angélica hasta el más humilde de los minerales, la luz y el ser que les es posible recibir de acuerdo con su clase. Esta estructura jerárquica del universo de Dionisio sobrevive en el universo creado de Tomás de Aquino, pero su sustancia se hace profundamente diferente.

En el universo de Dionisio el origen de los seres era una comunicación de unidad, bondad y luz. Dionisio estaba muy lejos de ignorar la importancia suprema de la noción de ser; por el contrario, con el mismo espíritu que el *Liber de Causis,* consideró al ser como la primera criatura de Dios. En su propio léxico personal, Dionisio diría que el ser actual se encuentra *previamente* a todas las demás participaciones *(ante alias ipsius participationes)* y excede a todas ellas en nobleza. Sólo que, en la doctrina de Dionisio, el ser de las criaturas emana desde el trascendente no-ser (es decir, super-ser) de Dios, en tanto que en el mismo comentario de la doctrina dado por Tomás de Aquino, el ser sobre todos los seres, que es Dios, es para ellas la causa de su propio ser. El Dios de Dionisio está sobre el ser en la línea de la bondad; el Dios de Santo Tomás está sobre los seres en la línea del ser [14].

Limitémonos al universo creado de Santo Tomás. Su punto de partida es el mismo; es decir, el versículo de la Escritura que ambos gustaban de citar:

> *Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba, desciende del Padre de las Luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración* (Iac 1, 17).

En el universo de Santo Tomás estos dones se dan en la forma de tantas criaturas, cada una de las cuales recibe del poder de Dios su propia perfección junto con su propio ser. La medida (*modus*) de su respectiva existencia, de acuerdo con sus respectivas esencias, también mide sus respectivos grados de perfección: *ese diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium.* Tomás emplea aquí de nuevo «*modus*» en su sentido agustiniano de medida, no en su perdido significado de «manera»[15].

Los «diversos modos de ser» son las especificaciones impuestas sobre los varios actos de ser por las varias esencias que reciben. Y no es extraño, puesto que cada cosa se relaciona con la bondad en exactamente la misma forma que se relaciona al ser.

Esta noción de un universo estructurado de acuerdo con los grados de perfección en sus componentes tiene una inmediata repercusión sobre la concepción tomista de causalidad física. Puesto que cada cosa actúa en cuanto es acto —esto es, en cuanto *es*—, una jerarquía de seres necesariamente es una jerarquía de causas. Los seres ejercen causalidad eficiente en la medida en que son y de acuerdo con el lugar que su propio grado de perfección les asigna en la escala universal de los seres. En el universo relativamente simple de la conciencia griega, esta concepción metafísica del mundo fue sustanciada por la astronomía y la física. En la cima, el Primer Motor; abajo, y por debajo de él, las sucesivas esferas con sus cuerpos celestes; cada esfera más baja se mueve por su deseo de la más alta. La misma causa explica el movimiento de los cuerpos sublunares; esto es, para todos los cambios que proveen la materia objeto de las ciencias físicas y biológicas. Ciertamente, Dios ordena todas las cosas por Sí mismo, pero cuando han de realizar su ordenación, Dios mueve y actúa sobre los seres inferiores a través de los superiores[16].

Los lectores actuales de Santo Tomás se sienten tentados de interpretar tal observación como significando simplemente que todo ser superior puede actuar sobre cada inferior. El sentido de la doctrina es más profundo. Nuestro universo es una estructura jerárquica de superiores e inferiores en la que la causalidad eficiente procede por gradación, en el sentido preciso de que el ser superior no sólo puede, sino que debe actuar sobre el inferior. Pues ciertamente las cosas son desiguales porque algunas son más perfectas que otras. Ahora bien, una cosa es más perfecta simplemente por *ser* en un grado superior que otra menos perfecta. Y puesto que existir es lo mismo que ser perfecto y que

ser, cuanto más una cosa es, más en acto y más perfecta es. Por otra parte, forma parte de la naturaleza del acto que debe actuar, y puede actuar sólo sobre otros seres menos perfectos que él, esto es, sobre seres en potencia con respecto a la misma perfección que, puesto que él la tiene, puede impartirla a ellos. El punto central de esta doctrina es que, en virtud de la naturaleza misma del ser, la misma desigualdad creada por Dios en los seres *demanda* que el más perfecto actúa sobre el menos perfecto. La física y la ética giran sobre esta verdad «cardinal»; pues, de la misma forma que en el mundo de la naturaleza, la causalidad es para los seres superiores una especie de deber, así también, en los asuntos humanos, los inferiores están obligados a obedecer a sus superiores, porque de la misma naturaleza de los seres superiores se deriva su acción sobre los inferiores. Esta relación social y política de autoridad y obediencia tiene, por consiguiente, sus raíces en la ley de la naturaleza; y puesto que la naturaleza es criatura de Dios, primariamente enraizada en la ley divina: *et ideo sicut ese ipso ordine naturali divinitus instituto, inferiora in rebus naturalibus necesse habent subjici motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis ese ordine juris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire*[17].

Una completa visión tomista del mundo creado, incluidas la ley de su estructura y la raíz ontológica de sus cambios causales, se contiene en las líneas precedentes. Una visión metafísica más profunda del universo no ha sido dada nunca, pero al mismo tiempo no puede pensarse de una visión más claramente teológica, puesto que su ley universal puede describirse como una «imitación natural de Dios». Todos los seres imitan a Dios por el mero hecho de existir, pero perfeccionan naturalmente su semejanza a Él al ejercitar su eficiencia causal. Dios es Ser, o mejor *Esse*, y ellos son seres; Dios es creador de seres, y ellos son causas eficientes que transmiten la existencia a otros seres y, al menos en este sentido, les dan el ser. De aquí, la notable frase de Dionisio en su *Divina Jerarquía* que no hay nada más divino que hacerse co-operador de Dios, según las palabras del Apóstol (1 Cor 3, 9): *Porque nosotros somos cooperadores de Dios.* Esto no es sólo lo que el mundo de Santo Tomás es, sino también lo que se propone ser. Todas las cosas tienden a lograr la semejanza divina, lo cual es su último fin, por el mero hecho de que ellas actúan y operan[18]. Tomás de Aquino llama a esto natural asimilación de las cosas a Dios: *naturaliter assimilari Deo*[19]. Difícilmen-

te puede imaginarse un universo cuya sustancia física y estructura estén más profundamente penetradas de un significado sacral y religioso. Por otra parte, sería igualmente difícil imaginar un mundo en el que la significación religiosa de los seres esté más íntimamente enlazada con su sustancia física, con el mismo núcleo de su ser. Ser, ser una determinada naturaleza, y operar de acuerdo con la determinación específica de tal naturaleza, todo ello es, exactamente, asemejarse a Dios y cooperar con Él.

Al alcanzar este profundo estadio de la doctrina se comienza a comprobar el pleno significado de la famosa controversia mantenida por Tomás de Aquino sobre la posibilidad de un mundo eterno. La última razón para la respuesta es más profunda de lo que podría suponerse de la simple fórmula de la pregunta. Atrapado entre los filósofos que consideraban el mundo eterno y los teólogos que mantenían que no podía haber sido creado de otra forma que en el tiempo, Tomás de Aquino hubo de disentir de ambas posiciones, y es muy importante entender por qué hubo de disentir de los teólogos.

La pregunta no era: ¿ha sido creado el mundo en el tiempo? Bajo esta forma precisa el problema ha sido planteado por la Revelación. Está escrito: *En el principio Dios creó cielos y tierra.* Hubo, por consiguiente, un principio. Para el cristiano, por ello, la pregunta está contestada. Lo que es notable desde el punto de vista de los filósofos es que, no habiendo sido informados por la Palabra de Dios de que el mundo tiene un principio, ellos, naturalmente, concluyen que el mundo no tiene principio. Según Tomás de Aquino, juzgando por la naturaleza, estructura y operaciones de los seres naturales, no hay una razón necesaria para pensar que este universo haya tenido un comienzo. En resumen, Tomás fue de la opinión de que, si Dios no nos hubiere revelado que el mundo no había sido creado desde la eternidad, esta idea difícilmente se le hubiera ocurrido a un filósofo. Esto es por lo que, incluso después de refutar extensamente los argumentos por los que los filósofos pretendían demostrar la eternidad del mundo, Tomás de Aquino mostró que los argumentos por los que algunos teólogos pretendían probar que el mundo no era eterno, aunque probables y útiles contra los errores contrarios, no tenían eficacia lógico-racional [20].

Tomás no podía ir más allá en esta dirección. Pues si de hecho el mundo había sido creado de la nada, su naturaleza posiblemente no podía implicar una existencia necesaria. Por otra parte,

ya que el mundo existe, su naturaleza nos es conocida y podemos predecir con seguridad que, hablando del futuro, ha de permanecer siendo la misma.

Esta fue para muchos teólogos del siglo XIII una sorprendente afirmación. Por supuesto, todos ellos sabían que el universo creado estaba destinado a subsistir para siempre en el futuro, bajo una forma glorificada, por la gracia de la voluntad divina; pero no pensaron de una forma expresa que después de su creación, el mundo podría subsistir sin una asistencia especial extendida a él por Dios. En una teología como la de San Buenaventura, por ejemplo, se entendía que, puesto que había sido creado de la nada, el mundo conserva en sí mismo una suerte de profunda tendencia a revertir a su primordial nada. Tomando una palabra de la traducción del tratado de Juan Damasceno *Sobre la Fe ortodoxa*, llamaron a este defecto en la estructura del ser creado su *vertibilitas;* digamos, su «caducidad». Aunque podamos traducir la palabra, no hay tal tendencia a revertir a la nada en el mundo de Santo Tomás de Aquino. El creador de este mundo es EL QUE ES; el mismo primer efecto causado por el Creador al producir este mundo es su mismo ser *(esse)*. ¿Cómo y por qué habría de contener aquello cuya primera propiedad es existir una innata actitud para perder su existencia? En primer lugar, no tiene más poder ningún ser para perder su existencia, después de recibirla, que el que tiene para existir antes del tiempo de su creación. Pues, aunque no puede subsistir ni un momento por otra razón que no sea ser conservado por Dios, no nos imaginamos el mundo sin tener autosubsistencia por sí mismo. Por el contrario, puesto que el efecto propio de la creación es el mismo ser de las criaturas, sería absurdo mantener que las criaturas no tienen, como perteneciéndoles propiamente, lo que es el primer efecto de la eficacia creadora de Dios. La cuestión no es saber si las criaturas podrían subsistir sin la acción conservadora de Dios, sino más bien, si el efecto de esta acción no es dar a las criaturas un ser y una subsistencia propias.

La respuesta correcta a la pregunta es, por consiguiente, que Dios causa la existencia al mundo comunicándole una existencia real propia. Al menos que la reciba de Dios, el universo creado no puede tener existencia en absoluto, pero puesto que de hecho Dios le da la existencia, todos y cada uno de los seres creados posee el mismo acto *(esse)* en virtud del cual se dice que es. Consecuentemente, en la medida en que concierne a su propia estructura

ontológica, es seguro que el universo creado subsistirá indefinidamente.

La objeción de que Dios podría aniquilar el mundo, si le place hacerlo, no afirma nada que no sea cierto, pero carece de importancia para este problema. Incluso suponiendo que Dios creó el mundo para destruirlo —una suposición sin sentido, puesto que la nada no puede ser una causa final—, esto incluso no impondría la consecuencia de que hay, dentro de los actos finitos del ser, una aptitud natural para dejar de existir. La consecuencia de su contingencia original sólo es que, si place a su creador hacerlo, Él puede destruir a sus criaturas; la cual es una proposición que no puede negarse; pero la cuestión que se discute es la supuesta existencia en las criaturas de una tendencia natural a perder su existencia, y esto es lo que Tomás de Aquino ha negado enérgicamente. Por el contrario, él mantiene que «la naturaleza de las criaturas muestra que ninguna de ellas es aniquilada» [21]. Pues ellas son o inmateriales o materiales. Si son inmateriales, son formas y no hay en ellas potencia con respecto al no-ser. Si son cosas materiales, entonces su materia, al menos, es eterna y su forma permanecerá siempre en la potencialidad de la materia, de la cual puede de nuevo deducirse. De aquí la famosa afirmación hecha por Tomás de que todas las criaturas de Dios deben existir eternamente, al menos en su materia, porque las criaturas nunca serán aniquiladas, al menos en cuanto a su materia, incluso aunque pueda ser corruptible: *omnes creaturae Dei secundum aliquid in aeternum perseverant, ad minus secundum materiam, quia creaturae nunquam in nihilum redigentur, etiamsi sint corruptibiles* [22].

Uno de los puntos más idóneos para observar esta posición doctrinal es la Cuestión Disputada *De Potentia,* 95, 1, 3, en la que Tomás de Aquino bruscamente pregunta: «¿Puede Dios aniquilar su propia creación?». La respuesta es afirmativa, y las razones para esta decisión son muchas. Primero, puesto que ninguna criatura *es* su propia existencia, no hay contradicción en concebirla como no existente; ahora bien, Dios puede hacer todo lo que no envuelve contradicción; así, Dios puede ciertamente privar a sus criaturas de una existencia que no les pertenece necesariamente. Además, Dios puede libremente quitar lo que libremente ha dado. Si se trata sólo de una cuestión de posibilidad, no hay duda de que Dios puede destruir Su propia creación.

Al plantear esta conclusión, no obstante, Santo Tomás nos re-

vela la existencia de una posición doctrinal intermedia entre Averroes y Avicena. En su *Metafísica,* Avicena mantenía la opinión de que todo ser, aparte de Dios, tenía en sí mismo la posibilidad de ser o no ser. Esto concuerda perfectamente con su noción de ser concebido como una posible esencia a la que la existencia le es añadida como un accidente. Como hemos dicho, las esencias para Avicena son existencialmente neutrales. Evidentemente, si las esencias son indiferentes con respecto a la existencia actual, la misma naturaleza del ser creado incluye, por sí misma, una posibilidad igual para el ser o el no ser. La única necesidad de existir que puede encontrarse en tal naturaleza debe venirle desde fuera. Le viene del único ser necesario que existe; a saber, Dios. Tal es el significado de la conocida fórmula de Avicena de que los seres creados no pueden ser nunca necesarios por ellos mismos, sino sólo mientras son en virtud de una causa que hace necesaria para ellos la existencia. Un ser finito es necesario mientras subsiste, pero es sólo *necesse esse per alliud*[23].

La opinión contraria fue mantenida por Averroes en su *Metafísica* y también en su tratado *De Substancia Orbis.* Según él, hay en el mundo ciertas criaturas, al menos, cuya naturaleza conserva en ellas mismas la imposibilidad de no ser. Estas son las sustancias eternas, tales como los cuerpos celestes y su Motor. La profunda oposición entre el mundo de Averroes y el de Avicena es claramente perceptible por la razón que Averroes alega en favor de esta posición. Hay seres eternos; y los seres eternos son necesarios. Ahora bien, ningún ser que no sea eterno por su propia naturaleza puede hacerse eterno por una causa externa. Cierto que puede ser causado en un existir eterno; pero puesto que su perpetuidad no estaría enraizada en su propia naturaleza, él no sería un ser eterno. Lo que verdaderamente es eterno lo es por sí mismo; es indestructible porque es la misma clase de ser que es. En esta controversia, Tomás de Aquino toma partido por Averroes contra Avicena. Según Tomás de Aquino, los únicos seres corruptibles son aquellos en los que hay una profunda posibilidad de no existir. Incluso éstos no pueden ser «aniquilados» porque sus elementos componentes son indestructibles, pero pueden corromperse, porque la unión temporal de estos elementos puede disolverse, en cuyo caso los elementos subsisten, pero su compuesto deja de existir. Esto equivale a decir que «las únicas cosas que tienen la posibilidad de no existir son aquellas en las que hay una materia sujeta a contrariedad»[24]. Y ciertamente,

puesto que el ser viene a la materia a través de su forma, la separación de la materia de su forma en algún ser material es el fin de ese ser. En este sentido, todos los seres compuestos de materia y forma están constantemente amenazados con la posibilidad de su descomposición. No obstante, no es éste el caso de la primera materia misma, o de las formas inmateriales autosubsistentes. Estas son eternas en ellas mismas y por su propia naturaleza son pura y simplemente así.

Es curioso ver a Tomás de Aquino tomar partido por Averroes, el aristotélico defensor de un universo eternamente existente, contra Avicena, el defensor de un universo cuya existencia es accidental porque está eternamente siendo creado por Dios. La razón de esta actitud de Tomás de Aquino es que, a diferencia del ser de Avicena, el ser tomista es el reverso mismo de una esencia existencialmente neutral. Por el contrario, en el universo de Tomás de Aquino, puesto que las formas son los propios receptores de la existencia actual, las formas puras son tan naturalmente aptas para ejercer el acto de ser que, habiéndolo recibido, posiblemente no pueden tender a perderlo. En cuanto a los compuestos de materia y forma, ya se ha observado que aunque su disociación es siempre posible, aun después de ésta su materia permanece bajo alguna otra forma, mientras que la forma misma, como se ha deducido de la potencia de la materia al comienzo del proceso de generación, así también retorna a la potencia de la materia al término del proceso de su corrupción. De aquí la conclusión: «Por consiguiente, permanece la total naturaleza creada, no hay potencia sobre cuyo conjunto sea posible que algo pueda tender a la nada» [25].

Podríamos detenernos en este punto. Si es maravilloso el comienzo de la filosofía, éste es ciertamente un asombroso y bien calculado espectáculo para iniciar una cadena de lecciones metafísicas sobre la naturaleza del universo tomista. Por otra parte, Santo Tomás necesitaba el universo creado de Avicena. Mejor, Santo Tomás quería un universo todavía más radicalmente creado que el de Avicena, uno que se adaptara perfectamente a las exigencias de una filosofía cristiana. Consecuentemente, si la filosofía cristiana consistía en dar a las exigencias de la fe cristiana la más pronta satisfacción posible, Santo Tomás coincidiría con Avicena en que de ningún ser creado puede decirse que existe en virtud de una necesidad más profunda de sí mismo. De hecho, la razón alegada por Tomás de Aquino para atribuir a la materia una existencia

eterna en el futuro es el mismo argumento empleado por Averroes para mantener la existencia eterna del mundo en el pasado. Supondría un largo camino el explicar por qué, en una investigación a fondo, Tomás no podía encontrar en el mundo creado por Dios, tal como ahora es, ninguna razón necesaria para suponer que no ha existido siempre. No hay fallo existencial en la sólida estructura ontológica del universo creado. Ha sido hecho por Dios tan sólido como si hubiese existido eternamente en virtud de su propia necesidad.

La gran importancia de esta doctrina es que el mundo creado de Tomás de Aquino es idénticamente el mundo intrínsecamente necesario de la ciencia. No hay dos mundos, uno para la ciencia y otro para la teología. Si el mundo de la ciencia es el mundo real, necesariamente ha de ser el mismo mundo que Dios ha creado.

Un importante capítulo de la *Summa Contra Gentiles* nos ayuda a entender el pensamiento de Tomás sobre este importante punto. En esto, él sobrepasó la posición de algunos teólogos contemporáneos, quienes, siguiendo la metafísica de Avicena, negaban que pudiese haber alguna «necesidad absoluta» en el ser creado. La palabra «absoluta» domina el planteamiento de la cuestión. Estos teólogos no negarían que hay alguna necesidad en el mundo; pero mantendrían que, puesto que el origen de todas las cosas es la libre decisión de Dios, la necesidad del ser creado debe ser necesariamente condicional. Si los seres son causados por Dios en cuanto seres y en cuanto necesarios, entonces ellos son ciertamente necesarios. Aun cuando, no obstante, ellos podrían no haber sido creados, así que no puede haber en ellos absoluta necesidad [26].

A esto, Santo Tomás replica una vez más que la necesidad intrínseca de un ser no tiene nada que ver con su causa. Podemos poner un ejemplo actual para esclarecer el significado de la doctrina: imaginemos un ingeniero sobrehumano que acertase a fabricar una máquina tan bien concebida y ejecutada que no pudiese dejar de existir, al menos, por supuesto, que su inventor deliberadamente la destruyese; ¿no sería la existencia de tal máquina necesaria por sí misma? Podría objetarse que no, no es necesaria, puesto que el ingeniero que la hizo pudo no hacerla; la réplica inmediata sería que si esta máquina imaginaria no hubiese sido construida, su existencia ciertamente no sería necesaria; la nada no puede alegar necesidad alguna; pero, puesto que

de hecho ha sido construida, y hecha de tal forma que por sí misma durará eternamente, este objeto hecho por el hombre es ciertamente en su propio orden un ser necesario. Los compuestos de materia y forma no son así; por el contrario, por la presencia de materia en su estructura, tales compuestos están sujetos a desintegración y, por consiguiente, a dejar de existir. En la concepción griega del mundo, incluso los cuerpos celestes, eran considerados necesarios en sí mismos, pues la potencialidad de su materia era tan perfectamente actuada por su forma que su desintegración era inconcebible. En cierto grado, algunos seres son formas puras, y para ellos la noción de descomposición carece de sentido; puesto que no hay en ellos razón concebible para que dejen de existir, son necesarios en sí mismos. En palabras de Tomás, su existencia es una necesidad absoluta.

El universo creado descrito por Santo Tomás es al mismo tiempo íntegramente religioso e íntegramente natural. Lejos de ser paradójica, esta caracterización se deduce con necesidad; pues si la naturaleza debe a Dios lo que es y lo que actúa, Dios, en cambio, debe a Sí mismo crear un mundo de naturaleza semejante a su causa divina y, por consiguiente, dotado con todos los atributos del ser verdadero. Estos atributos son la existencia actual y la causalidad eficiente dentro de los límites definidos por su clase de ser. Cuanto más divino en su origen sea el mundo de la naturaleza, más naturalmente estará ligado a ser. No es, pues, extraño que los filósofos griegos, juzgando por la sola investigación de su estructura, consideren eterno al mundo.

No es eterno, pero sólo la fe sabe esto con certeza. En cierto modo, la razón nos asegura que, incluso aunque el mundo creado tuviera un comienzo, su naturaleza es tal que nunca llegará su fin. Se sabe que un gran número de teólogos protestó contra esta afirmación. Primero, se extrañaron, en nombre de la filosofía, de que sea posible para el mismo mundo ser libremente creado por Dios y no obstante incluir en su ser un elemento de necesidad. Después, como teólogos, se extrañaron de que este mundo necesario, tan perfectamente ajustado a las exigencias de una filosofía pagana como la de Aristóteles, pudiera reconciliarse con la visión cristiana del mundo.

Pero Tomás de Aquino no tenía tales dudas. Pues se dice en la Escritura que, en el comienzo, Dios creó cielos y tierra; pero también está escrito que *la tierra es la misma para siempre* (Eccl 1, 14), y también: *Yo he aprendido que cuanto Dios*

hace continúa para siempre (Eccl 3, 14). Una vez más, el significado literal de la Escritura señala la más profunda verdad filosófica.

NOTAS DEL CAPITULO 8

[1] Con respecto a la moderna controversia sobre la causalidad física, debe ser observado que Santo Tomás de Aquino no parece tener intención de poner causalidad donde no es necesaria. Concedida incluso la naturaleza estadística de las leyes físicas (y los físicos son los que saben si ha de concederse tal atributo), las acciones particulares causales en que siempre se concreta o encarna la ley deben ser concebidas como otras tantas secuelas necesarias de efectos producidos por las causas. Hay que distinguir dos conceptos: causalidad y previsibilidad. Donde hay causalidad, allí hay que admitir la necesidad; pero no necesariamente una previsibilidad. Una causa puede ser de naturaleza libre, o su acción particular puede ser debida al acaso; su efecto es, por consiguiente, no previsible: y, a pesar de ello, si la causa debe actuar, su efecto procede de ella con necesidad; de otro modo no podría denominarse causa. Inversamente, el resultado global de una larga serie de acciones causales particulares puede ser previsible; en ellas está incluido como revistiendo la forma de una ley natural. Como tal expresa el resultado estadístico de varias relaciones de causalidad, cada una de las cuales es (o puede ser) a un mismo tiempo tanto imprevisible en alguno de los aspectos de sus efectos, como necesariamente determinada al producirlos. Una gran parte de la confusión que reina en la discusión moderna sobre la naturaleza de las leyes físicas proviene del hecho de que el concepto de causalidad es concebido como inseparable del de previsibilidad. Véase ST, I-II, q. 75, a. 1, obj. 2; *De Malo*, q. 3, a. 3, ad 3.

[2] Estamos contrastando aquí el auténtico concepto agustiniano de «razón seminal» con la concepción tomista de la causalidad eficiente. Según San Agustín, todos y cada uno de los efectos futuros están contenidos ya en sus causas como el niño está presente en el vientre de su madre (*De Trinitate*, III, c. 9; PL 42, 878). Santo Tomás identifica estos gérmenes latentes (según la opinión de otros) con los elementos de Aristóteles. Y, en efecto, como todas las cosas están constituidas por una determinada combinación de estos elementos, puede decirse que todas las cosas fueron creadas en ellos como en sus causas universales, desde el verdadero comienzo del mundo (ST, I, q. 115, a. 2). Santo Tomás está aquí salvando la autoridad de San Agustín más que adoptando realmente su doctrina. Digamos también que Santo Tomás consideró siempre como improbable lo que a nosotros nos pareció como la interpretación obvia de la doctrina de San Agustín en este punto.

[3] AVICENA, *Metaphisica*, Tr. VI, cap. 1. Véase *History of Christian Philosophy*, pp. 210-211.

[4] L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Ibn Sina) (París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1951).

[5] Existe una prueba material de que Tomás de Aquino leyó cui-

dadosamente a Avicena en la cuestión de la causalidad. En su propio comentario *In Metaphisicam Aristotelis*, lib. V, lec. 2, núms. 766-770, Santo Tomás ha desarrollado la idea de que, «según Avicena, la causa eficiente es de cuatro maneras, a saber: *perficiens, disponens, adjuvans* y *consilians*». En el comentario *In Octo Libros Phisicorum Aristotelis*, lib. II, lect. 5, núm. 180, se da la misma división: *perficiens, praeparans, adjuvans* y *consilians*. En ninguno de los dos pasajes hace mención Santo Tomás del problema planteado por Avicena, y tan importante en sí, sobre el origen religioso de la noción de *causa agens* o, dicho en el lenguaje del traductor de Algazel, de *causa efficiens*.

[6] San Agustín, *De Diversis Quaestionibus 83*, q. 28 (PL 40, col. 18); Santo Tomás, ST, I, q. 45, a. 5.

[7] La asimilación de los dos conceptos de *causa movens* y *causa efficiens* está completada en los *Comentarios* a la *Metaphisica*, V, lect. 2, núm. 765:

Tertio modo dicitur causa unde primum est principium permutationis et quietis; et haec est causa movens, vel efficiens... Et universaliter omne faciens est causa facti per hunc modum, et permutans permutati.

En un tercer sentido se llama causa a todo aquello que es principio de cambio o de reposo. Esta es la causa moviente o eficiente... En general, todo agente es, en este sentido, causa de la cosa producida y todo lo que produce una mutación es causa de la cosa cambiada.

Y, de nuevo, en el número 770:

Ad hoc autem genus causae [i.e. causae efficientis] *reducitur quiquid facit aliquid quocumquemodo esse, non solum secundum esse substantiale, sed secundum accidentale; quod contingit in omni motu. Et ideo non solum dicit* [Aristoteles] *quod faciens sit causa facti, sed etiam mutans mutati.*

A esta clase de causa (eficiente) se reduce todo agente que hace que algo exista en cualquier orden, no sólo en cuanto al ser sustancial, sino también al accidental —esto último ocurre en todo cambio—. Por esta razón dice (Aristóteles) que no sólo el agente es causa de lo hecho, sino también lo que cambia algo es causa de lo cambiado.

Nótese en esta última línea las palabras *faciens causa facti*, que son la traducción de las palabras de Aristóteles: «*to poioun poioumenou*» (*Metaph.*, V, 2, 1013 a 31-32). La forma del *to poioun* —es decir, del obrar— es para él un caso particular de causalidad a la manera de trasmutación y esta misma de igual naturaleza que la causalidad a modo de mutación. La influencia del concepto de creación ha movido a los filósofos cristianos a entender o imaginarse la causa moviente como una causa eficiente, mientras que en la filosofía de Aristóteles la causa eficiente (agente) había sido más bien conocida a la manera de una causa moviente.

[8] *De Potentia*, q. 7, a. 2.

[9] *In Met.*, V, lect. 1, núm. 751.

[10] *De Veritate*, q. 27, a. 7; *De Potentia*, q. 7, a. 5.

[11] SCG, II, c. 6, § 4; c. 21, § 9; c. 22, § 3.

[12] SCG, I, c. 25, § 10.

[13] ARISTÓTELES, *Metaphysica*, VIII, 3, 1043, b34-1044, a11 (tomado de la traducción de W. D. Ross, en Basic Writings, vol. I, p. 816). Véase Tomás de Aquino, *De Anima*, a. 29.

[14] La doctrina de Dionisio no debe ser extremada hasta tal punto que resulte una oposición entre el concepto de Plotino de un Dios como Uno-y-Bueno y el concepto cristiano de Dios como Ser. Una doctrina que es esencial en el cristianismo, como la contenida en Los Nombres Divinos, no distingue a Dios como «ser» de Dios como «Uno» y como «Bueno». Esto fue razón suficiente en Santo Tomás para asimilar la doctrina de Dionisio a su propia teología de EL QUE ES, si bien su distinción permanece en Tomás de Aquino siempre perceptible. Véase *In Librum Dionysii de Divinis Nominibus*, V, lect. 1; ed. C. Pera, núm. 629.

[15] ST, I-II, q. 49, a. 2; SCG, I, c. 50, § 7. *In Librum Dionysii De Divinis Nominibus*, ed. cit., núm. 775, donde se cita una fuente de San Agustín.

[16] SCG, III, c. 83.

[17] ST, II-II, q. 104, a. 1: *En consecuencia, como en el mismo orden natural, según el plan divino, es necesario que lo inferior se someta a la acción de lo superior, así también entre los hombres, según el orden del derecho natural y divino, los inferiores deben obedecer a los superiores.*

[18] SCG, III, c. 19, § 5.

[19] SCG, III, c. 21.

[20] SCG, II, c. 38.

[21] ST, I, q. 104, a. 4.

[22] ST, I, q. 65, a. 1, ad 1.

[23] Esta posición se hace posible dentro de la filosofía de Avicena por su doctrina de la radical indiferencia de las esencias con respecto a la existencia o no-existencia. Por esta razón, el estado existencial de una esencia (necesario, posible, etc.) no pertenece jamás a ella en virtud y por sí misma, sino en virtud y por fuerza de su causa. El caso de Dios es diferente precisamente porque «Dios no tiene esencia». Toda la determinación existencial de las esencias les viene a éstas de fuera.

[24] *De Potentia*, q. 5, a. 3.

[25] *Ibid.* Véase ST, I, q. 104, a. 4.

[26] SCG, II, c. 30.

CUARTA PARTE

EL HOMBRE

CAPITULO 9

EL ALMA HUMANA

De todas las obras de Dios, ninguna es más importante de conocer que el hombre. La antropología no puede deducirse de la metafísica. Como todas las demás criaturas, el hombre es una esencia actuada por un acto de ser, pero es particularmente cierto el que la naturaleza no puede ser correctamente comprendida independientemente de tal acto. En el caso del hombre, no sólo su naturaleza, sino su mismo destino, está en juego.

Los teólogos han atribuido siempre al hombre un rango particularmente elevado entre las criaturas de Dios. Un ser racional llamado por la gracia a participar en la beatitud de la vida divina, el «hombre» de la fe cristiana puso a la filosofía frente a un problema casi insoluble. Por una parte, un teólogo ha de concebir al hombre como dotado de un alma personal, inmortal, así como asegurar su futura beatitud. Por otra parte, la creencia cristiana en la resurrección hace necesario para el mismo teólogo atribuir a la naturaleza humana como conjunto, y no sólo al alma humana, una sustancial unidad.

No fue fácil encontrar una solución que reuniera estas dos exigencias: un alma lo suficientemente libre de su cuerpo que le fuera posible sobrevivir, y un cuerpo tan íntimamente asociado con el alma que pudiera participar de su inmortalidad. La pri-

mera parte del problema puede ser resuelta si se decide uno a seguir a Platón; esto es, concebir el alma como una sustancia espiritual que hace uso de un cuerpo, tan autosuficiente que, a la muerte de su cuerpo podría sobrevivir y llevar una vida que fuera incluso mejor que su vida presente. Según esta opinión, no obstante, puesto que se identificaba al hombre con su alma, no había razón para concebirle como un compuesto de alma y cuerpo, dotado de unidad sustancial de sí mismo. Tal hombre podía disfrutar la beatitud divina como un alma pura, así que no habría motivo para augurar que su cuerpo resucitaría al fin de los tiempos. Por otra parte, Aristóteles suministró una buena explicación de la unidad sustancial del hombre. Si el alma es la forma de un cuerpo que tiene vida, en potencia, todos y cada hombre individual son una sustancia hecha de la unión de una materia y una forma, tan sólidamente enlazadas como lo son en otras sustancias físicas observables por la experiencia sensible. Sólo que, según esta concepción, el hombre se convierte en una sustancia material similar a las demás. Es perecedero, y en el momento de su muerte su forma debe retornar a la potencialidad de la materia, mientras la materia de su cuerpo continúa existiendo, en potencia, bajo otra forma. Parece que ha de escogerse entre la inmortalidad del alma y la unidad sustancial del hombre.

Algunos Padres de la Iglesia han visto claramente la dificultad. Agustín, por ejemplo, mientras aceptaba la definición del hombre como un alma que usaba un cuerpo, se corrigió en otros pasajes, en los que acentuó el hecho de que, más exactamente, el hombre era la unidad de cuerpo y alma [1]. En su tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, Nemesio había puesto en guardia a los teólogos cristianos contra la definición aristotélica del alma como la forma de su cuerpo. Esto, decía Nemesio, compromete la inmortalidad del alma [2]. En el siglo XIII, después de una larga investigación y no sin titubeos, Alberto Magno siguió a Avicena al admitir que el alma puede definirse desde dos diferentes puntos de vista. Primero, puede definirse en ella misma, debiendo entonces ser concebida como una sustancia espiritual; después, en relación a su cuerpo, entendiéndola en este caso como una forma. Consecuentemente, si consideramos el alma en sí misma, es una sustancia, y podemos coincidir con Platón; si la consideramos en relación con su cuerpo, es una forma, y coincidimos con Aristóteles [3].

Este compromiso no podía durar mucho. Avicena le había dado una apariencia de consistencia al decir que el alma es ambas cosas, una sustancia y una forma. En sí misma, una sustancia; con respecto a su cuerpo, una forma. Incluso Tomás de Aquino a veces usó el mismo lenguaje. Sobre la base de un pasaje, al menos, puede afirmarse que sobre este punto Tomás de Aquino siguió a Alberto y Avicena en su interpretación de Aristóteles. Una vez más, no obstante, esto iba a ser sólo una verdad parcial. Incluso cuando Tomás de Aquino parece suscribir lo que después de todo fue sólo un compromiso, él sigue su propio método; no incluye en una sola fórmula dos nociones contradictorias del hombre y su alma, sino que trasciende ambas y crea una tercera. Santo Tomás consiguió transformar los datos del problema y ofrecer una nueva solución sobre la base de su propia concepción del acto de ser.

La clave para una correcta comprensión de la posición de Tomás es su noción de la clase de seres que él llamó «sustancias espirituales». Al abrir la Cuestión Disputada dedicada por Tomás de Aquino al estudio de estos seres *(De Spiritualibus Creaturis)*, se espera, naturalmente, encontrar allí una exposición de su «angeología», y ciertamente está allí, pero hay también algo más. En la doctrina de Tomás de Aquino los ángeles son sustancias separadas; esto es, son espíritus puros completamente libres de cuerpo. Las almas humanas no son sustancias separadas, porque son formas de cuerpos; no obstante, son sustancias espirituales [4]. A veces, usando un lenguaje todavía más preciso, Santo Tomás llama a las almas humanas «sustancias intelectuales», y rectamente lo son, puesto que, como ahora veremos, la intelectualidad es la principal nota de su espiritualidad.

Ya en sus *Comentarios a las Sentencias* Tomás de Aquino extendió al alma humana su interpretación general de la naturaleza de las sustancias creadas. Al reservar para Dios la simplicidad absoluta de la esencia —porque, en Dios, la esencia es existencia—, Tomás de Aquino había atribuido al alma humana cierta especie de composición. Como es bien sabido, la mayor parte de los teólogos contemporáneos suyos encontraron dificultad en atribuir a todas las sustancias espirituales —tanto a los ángeles como a las almas— una composición de materia y forma. En su doctrina, la noción de materia no implicaba necesariamente la de corporeidad. En el caso de los ángeles y las almas, estos teólogos entendían por la palabra «materia» la misma potencialidad

de ser o, en términos de Agustín, su mutabilidad [5]. Tomás de Aquino rechazó esta noción de una materia espiritual como extraña al pensamiento de Aristóteles y porque reflejaba fuertemente el neoplatonismo de Aben Gabirol. Además, no la necesitaba. Tomás de Aquino pudo encontrar en su propia metafísica otro principio para sustituir a la materia en la composición de las sustancias espirituales, y así separarlas radicalmente en su misma inmaterialidad del Acto de Ser perfecto y absolutamente simple.

Tomás de Aquino la llamó frecuentemente composición de acto y potencia. Por otra parte, su uso de esta abreviada expresión contribuyó no poco a la extensión del error de que acto y potencia son dos constituyentes de los seres finitos. En un sentido lo son, pero cuando él emplea tales expresiones lo que Tomás de Aquino realmente quiere decir es que todas las sustancias, incluidas las puramente espirituales (por ejemplo, los ángeles), están compuestas de al menos dos elementos constitutivos, de los cuales uno está con el otro en relación de potencia a acto. Más crudamente, en todo lo que existe, salvo sólo Dios, hay una composición de algo que es potencia con algo que es acto. No hay duda de que lo que es acto permanece al lado de la forma porque en la experiencia humana la forma es el caso mejor conocido de acto; por la misma razón, la potencia permanece al lado de la materia, en el sentido al menos de que en un compuesto juega un papel similar al de la materia con respecto a la forma. Aún más, el acto no necesita necesariamente ser una forma, ni es necesario que la potencia sea materia. Y puesto que aquí estamos volviendo a la noción que ya hemos definido, digamos que un alma es una sustancia porque está compuesta de su esencia, que es la de una forma espiritual, y de su acto de ser *(esse)*. En tal sustancia intelectual, la esencia está con su *esse* en relación de potencia a acto. Para concluir, estamos a la vista de un ser compuesto de dos elementos, un elemento actual y otro potencial. Este modo de composición es característico de las sustancias finitas, y puesto que se aplica al alma, el alma humana es por su propia razón una sustancia.

Por cuanto no incluye materialidad en su estructura, el alma humana es una simple forma; esto es, una simple clase de esencia, una simple naturaleza. Desde este punto de vista, no hay diferencia esencial entre un alma humana y un ángel. *Angelus vel anima* —un ángel o un alma—, dice Tomás, puede afirmarse que

es simple en su naturaleza porque, en ambos casos, la esencia no está compuesta de elementos distintos tales como materia y forma; no obstante, añade Santo Tomás, hay en ellos una composición de esencia y existencia actual: *sed tamen advenit ibi compositio horum duorum, scilicet, quidditatis et esse*[6].

Esta posición la mantuvo Tomás de Aquino hasta el fin de su vida. No obstante, sus intérpretes manifiestan a veces una curiosa tendencia a minimizar su importancia. Una razón para esto, no hay duda que es el hecho de que no hay nada aristotélico en la noción de una sustancia espiritual compuesta de potencia y acto; esto es, de esencia y existencia. Ahora bien, Tomás de Aquino, ciertamente hizo cuanto pudo para persuadir a sus lectores de que su propia noción del alma humana era, en su conjunto, la misma que la de Aristóteles. Tomás intentó repetidamente defender la doctrina de Aristóteles sobre el alma contra las objeciones dirigidas contra ella por Nemesio. Cualquiera que sea la verdad histórica sobre este punto, parece que aunque el mismo Santo Tomás creía sinceramente que, según el Filósofo, el alma humana es una sustancia espiritual a la que le es posible subsistir aparte de su cuerpo, no una simple forma inseparable de él, lo que es completamente imposible mantener es que, en la doctrina de Aristóteles, el alma humana es una sustancia compuesta de esencia y existencia.

¿Pero por qué mantuvo Tomás de Aquino que el alma humana, junto a ser la forma del cuerpo, es por sí misma una sustancia? Esto no puede decirse de todas las formas. No sólo las formas de los minerales o de las plantas, sino también las formas, o almas, de la mayor parte de los seres vivientes están enlazadas con su materia de forma que, cuando por alguna razón se desintegra el compuesto, la forma deja de existir. Estas son las formas materiales, propiamente así llamadas. ¿Cómo sabemos que el alma humana no es de éstas?

Este es el momento en que la consideración del conocimiento intelectual, su causa y su naturaleza, se hace de suma importancia. Bajo cualquier apariencia externa, no hay razón para que el alma humana no se considere una forma material común; esto es, una forma cuya existencia dura tanto como el compuesto de materia y forma, del cual es un elemento constitutivo. El hombre tiene un cuerpo, y su alma es la forma de su cuerpo; ¿por qué su destino ha de ser diferente del de los demás seres vivientes cuya estructura es la misma?

Esto sería cierto si el alma humana no cumpliera al menos otra operación además de informar y animar la materia de su cuerpo. Conoce, ejercita un conocimiento intelectual. Como tal, es verdaderamente una «sustancia intelectual». Ahora bien, al poseer conocimiento intelectual es posible devenir y ser otros seres en una forma inmaterial. Cuando vemos una piedra, la vista de ella nos hace convertirnos en una sustancia pétrea. Si la percepción sensorial produjera tal efecto, no *conoceríamos* la piedra, *seríamos* ella; seríamos literalmente «petrificados». Esto es cierto entendido del conocimiento intelectual. Cuando nuestro entendimiento conoce, deviene la cosa conocida asimilando sólo su forma, no su materia; y esta asimilación es posible por la operación llamada abstracción intelectual. Evidentemente conocer objetos materiales de forma inmaterial es una operación en la que la materia corporal no tiene parte. Este es el hecho fundamental sobre el que descansa en última instancia el desarrollo de la sabiduría metafísica; a saber, que hay un conocimiento intelectual y que la misma posibilidad de tal conocimiento presupone la existencia de un orden de sujetos inmateriales, facultades cognoscitivas y operaciones. Inteligibilidad y conocimiento son inseparables de inmaterialidad.

Cómo puede hacerse esto, es otro problema. Aquí nos enfrentamos sólo con el hecho de que esto ocurre. Ahora bien, el argumento de Tomás de Aquino es que sólo una sustancia inmaterial puede realizar operaciones inmateriales que llamamos «conceptos». El alma intelectual del hombre, pues, debe ser una sustancia intelectual, una autosubsistente realidad inmaterial dotada de su propia esencia y su propia existencia. Este no es el caso de las formas materiales; esto es, de aquellas formas cuya única función es actuar una materia determinada. La forma de una sustancia material es el acto de una cierta cantidad de materia que se convierte en un cuerpo; no es nada más; por esta razón, la existencia de tal forma pertenece a toda sustancia, aunque se hace materia desde la forma. En el caso del hombre, por el contrario, ser *(esse)* es, primera y principalmente, el acto del alma intelectual, y a través de su sustancia intelectual deviene acto del cuerpo. Esto es lo que Tomás de Aquino pretende expresar al decir que el alma humana es una *forma absoluta non dependens a materia;* esto es, una forma pura, no mezclada con materia, que debe su privilegio a su natural inmaterialidad, como efecto de su semejanza y proximidad a Dios en la jerarquía

universal de los seres. Por esta razón, el alma humana tiene una existencia propia, lo cual no es cierto de otras formas de seres corpóreos: *habet esse per se quod non habent aliae formae corporales*. Ahora bien, decir esto es exactamente lo mismo que decir que, puesto que el alma humana es una sustancia por su propio derecho, hay en ella una composición de lo que es el alma humana y de su propia existencia [7].

Esta afirmación data desde el mismo comienzo de la investigación teológica de Santo Tomás. Su *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo es un trabajo temprano, pero afirmaciones similares son fáciles de encontrar en los últimos escritos; y no es de extrañar, puesto que este punto está relacionado con la misma noción de ser, la cual es el primer principio en filosofía. La razón por la que tan pocos intérpretes de la doctrina parecen haberse interesado en ella es que nada podía ser menos aristotélico que tal noción de sustancia intelectual; y puesto que se supuso que Tomás de Aquino había tomado su filosofía de Aristóteles, les parece justificado pasar por alto la composición de esencia y existencia *en la sustancia del alma humana*, como un elemento extraño a la naturaleza del tomismo. Y, ciertamente, en la filosofía de Aristóteles, una forma debe ser forma material, corruptible como lo es la sustancia material, o debe ser una sustancia separada, como los ángeles en la teología de Tomás de Aquino. En el aristotelismo no hay lugar para una forma intelectual que sea al mismo tiempo la forma de un cuerpo y una sustancia espiritual por su propio derecho. Ahora bien, esto es exactamente lo que el alma humana es en la doctrina de Tomás de Aquino. Sólo que Santo Tomás no se contentó con aceptar dos posiciones parecidamente contradictorias; él trascendió a ambas. La cuestión era: ¿es el alma una sustancia intelectual o es la forma de un cuerpo? La respuesta de Tomás de Aquino fue: el alma humana es la forma de un cuerpo *porque* es precisamente la clase de sustancia que es. Si esto es verdad, y Santo Tomás dice repetidas veces que efectivamente así es, no es el alma la forma del cuerpo a pesar de ser una sustancia, sino que es sustancia en cuanto que es forma. ¿Qué quiere decir esto?

En todas las sustancias materiales hay composición de materia y forma. En tales sustancias, la existencia actual llega a la materia a través de la forma. Esto significa que sólo hay una existencia para la totalidad del compuesto; esto es, para

toda la sustancia, incluidas su materia y su forma, su cantidad y su cualidad. En el caso del hombre, se aplica el mismo principio, con esta diferencia, no obstante, de que el modo en que el ser se comunica a la materia no es más que el de una simple forma; esto es más apropiado que una sustancia espiritual, cuya esencia es actuada por una existencia propia. En términos de Santo Tomás la existencia propia de la forma es, por la misma razón, la existencia de toda la sustancia compuesta, a saber, el hombre. El alma, dice Tomás, tiene el ser de una sustancia y, no obstante, participa en su ser con el cuerpo; más exactamente, recibe el cuerpo en la comunión de su propia existencia: *anima habet esse subsistens... et tamen ad hujus esse comunionem recipit corpus* [8]. Si no fuera así, el total ser del hombre no sería uno, y la unidad del hombre no sería sustancial; en cambio sabemos que sí lo es. Sólo hay una existencia, que es la del alma, para el conjunto de la sustancia humana individual, incluida la forma, la materia y todos los accidentes individuantes. El tomismo, pues, es una doctrina en la que la sustancialidad del alma es el fundamento mismo de la sustancialidad del hombre.

Estamos ahora en el mismo centro de la antropología de Tomás de Aquino. Toda su interpretación de la naturaleza del hombre descansa sobre la posibilidad de que una sustancia intelectual pueda unirse a un cuerpo como su forma. Este punto es desarrollado por Tomás de Aquino con increíble energía metafísica en el capítulo de la *Summa Contra Gentiles*, que dedica al estudio de la cuestión.

En primer lugar, Santo Tomás aclara que en el problema que se discute la causalidad atribuida al acto de ser con respecto a la sustancia no es causalidad eficiente, sino causalidad formal. Como hemos dicho, sólo Dios puede causar seres según el modo de una causa eficiente. Además, ninguna causa eficiente puede conservar su ser en común con su propio efecto: puesto que el efecto debe su ser a lo que es su causa eficiente, el ser de la causa debe necesitar ser distinto del de su efecto. Entendamos, pues, que el alma da su ser al cuerpo a modo de causalidad formal, no de causalidad eficiente.

Debemos añadir, no obstante, que dentro de la estructura metafísica de los seres finitos, es literalmente cierto que el alma participa con su cuerpo la misma existencia que recibe de Dios. Como un bloque ontológico, el hombre es hecho verdaderamente uno por la unidad de su singular acto existencial:

Pues ciertamente no es impropio que la existencia (esse) *en que el compuesto subsiste sea la misma que la existencia en la que la forma subsiste, puesto que el compuesto existe sólo a través de la forma y ninguno existe aparte del otro.*

En tal participación en el mismo ser del alma, el cuerpo no se hace alma; se encuentra elevado, como su recipiente, y sujeto a la existencia que el alma tiene como su principio y causa. Todo el universo, como Santo Tomás lo concibió, es una jerarquía de formas superiores e inferiores en el que las inferiores son, por así decirlo, elevadas sobre su propio nivel por la perfección de las superiores. Uno de los efectos de esta ley es conferir sobre una discontinuidad en los grados del ser una especie de continuidad de orden; de acuerdo con el principio de Dionisio que el grado más alto del orden inferior siempre es contiguo del que el grado más bajo en el orden inmediatamente superior. La observación frecuentemente citada de Santo Tomás de que el alma intelectual es como una especie de horizonte o medianera entre las sustancias incorpóreas y las corpóreas, encuentra aquí su pleno significado. ¿Y por qué? Porque, dice Santo Tomás, el alma humana es una sustancia incorpórea que al mismo tiempo es la forma de un cuerpo [9].

Debemos abstenernos de continuar desarrollando más consecuencias de una noción que, puesto que es central en la doctrina, puede llevar prácticamente a cualquier otra parte de ella. Hay un punto, no obstante, sobre el que es imposible no tratar en relación con esta noción del alma humana, precisamente porque, más que ser una de sus consecuencias, es idéntico a él. Es la inmortalidad del alma humana.

Pocas cuestiones han planteado más problemas en la mente de los comentaristas de Santo Tomás, porque al ignorar uno de los datos esenciales del problema, se han colocado en una posición en la que les es imposible entender su solución. Al eliminar la noción de ser, que es la piedra base de la doctrina, no pueden remediar el perderse en casi todas sus partes.

En los escritos de Tomás de Aquino no es la inmortalidad del alma problema realmente distinto del tema del alma humana. Naturalmente que ha de llegar el momento en que la cuestión debe ser expresamente planteada; pero cuando éste llega, el problema ha recibido ya respuesta. Esto puede comprobarse en la *Summa Contra Gentiles*, libro II. Después de demostrar, pri-

mero, que en las sustancias intelectuales hay acto y potencia (capítulo 53) y luego que no es necesariamente lo mismo estar compuesto de acto y potencia que de materia y forma (capítulo 54), Santo Tomás procede directamente a probar que las «sustancias intelectuales» son incorruptibles (capítulo 55). Por tanto, si las «sustancias intelectuales» son incorruptibles, puesto que el alma humana es una sustancia intelectual, es incorruptible. Sólo un error de perspectiva puede hacernos imaginar que hay alguna diferencia entre el caso de las sustancias separadas intelectuales, o ángeles, y las sustancias intelectuales no separadas, almas humanas.

El principio del que Tomás de Aquino dedujo la incorruptibilidad de las sustancias intelectuales en general es su inmaterialidad. Por su propia naturaleza, la materia corporal es divisible, porque tiene cantidad y se extiende en el espacio, tiene *partes extra partes*. La descomposición o desintegración del cuerpo humano es, por tanto, posible; de hecho, tiene lugar más pronto o más tarde, y este acontecimiento se llama muerte. En el caso de un compuesto de alma y cuerpo, como el hombre, la desintegración del cuerpo supone la del ser. El hombre muere cuando su cuerpo muere, pero la muerte del hombre no es la de su alma. Como sustancia intelectual, el alma humana es el recipiente de una existencia propia. El tener su existencia propia es un ser llamado propiamente así *(habens esse)*. Esta existencia pertenece inmediatamente al alma; esto es, no a través de un intermediario, sino *primo et per se*. Ahora bien, lo que pertenece a algo por sí mismo, y como la propia perfección de su naturaleza, le pertenece necesariamente, siempre y como una propiedad inseparable. Esta conclusión se deduce necesariamente y no puede exponerse en palabras más sencillas que las del mismo Tomás de Aquino:

> *Se probó anteriormente que toda sustancia intelectual es incorruptible. El alma humana es una sustancia intelectual, como se dijo. Luego el alma humana debe ser incorruptible*[10].

Tomás de Aquino acumuló muchos otros argumentos en favor de esta conclusión tan importante. La mayor parte de ellos insisten sobre la naturaleza incorpórea del entendimiento y de su acción. Pues si estamos de acuerdo en que el alma ejerce tal operación incorpórea, su existencia como naturaleza incorpórea

queda con ello establecida, y es posible su inmortalidad; pero su inmortalidad es más que posible, es cierta, si esta sustancia inmaterial es actuada por una existencia propia.

La razón por la que la prueba de la inmortalidad del alma parece difícil de entender es que está relacionada toda con el misterioso elemento oculto en la noción de *esse*. Algunos objetan que si el alma está compuesta de esencia y existencia, como es el caso ciertamente, no es simple y no hay razón para que este compuesto no esté expuesto a desintegración de la misma forma que el compuesto de cuerpo y alma. Pero esta objeción no tiene en cuenta el hecho de que lo que se discute es la inmortalidad del alma misma. En el caso del hombre, alma y cuerpo entran en la constitución de su esencia, tanto es así que, como se dice con frecuencia, el hombre no es ni su alma ni su cuerpo, sino la unión de ambos. Esta es la razón por la que, cuando el cuerpo humano deja de ser actuado por su alma, se desintegra y el hombre mismo igualmente deja de existir. Pero la existencia no entra en la composición de la esencia del alma como si su función fuera hacerla ser un alma; su efecto no es hacerle ser un alma, sino causar a la esencia del alma ser un ser. Por ello el alma es un compuesto en tanto que es una sustancia, porque, de no tener su propio *esse*, no sería un ser; pero dentro de esta sustancia, la esencia misma es simple, porque, al ser inmaterial y no tener partes, no puede desintegrarse. Un error que siempre se repite pretende hacernos imaginar que, en el ser, la esencia está compuesta por otra esencia, que es la de la existencia *(esse)*; pero lo que causa a una cosa ser, no causa ser lo que ella es. Esto no hace compuesta su esencia, y si lo que la existencia da lugar a ser es algo simple, entonces, por ello mismo, el ser en juego está asegurado contra la posibilidad misma de descomposición.

El mayor obstáculo con mucho para comprender la doctrina sigue siendo, no obstante, la imposibilidad de imaginar el acto de ser. Y, porque no es imaginable, muchos deducen que no es inteligible. No es necesario salir de la escuela del mismo Santo Tomás para encontrar filósofos y teólogos que están convencidos de que la doctrina del Maestro mejora mucho si se elimina de ella esta complicada y un tanto extraña noción.

La experiencia histórica demuestra que no es tal el caso, y el problema de la inmortalidad del alma suministra un excelente conjunto de pruebas a este respecto. Por ejemplo, consideremos

la doctrina del gran teólogo franciscano Duns Escoto. Nunca perdió el tiempo en refutar la noción tomista de *esse*. Escoto simplemente no la usó. De hecho, no podía encontrar en ella ningún significado. Para él, entidad *(essentia)* era realmente lo mismo. Si ninguna causa la había hecho existir realmente, entonces era sólo un posible; pero después que ha recibido existencia por alguna causa eficiente, ninguna existencia podría añadirle algo. En palabras de Escoto: «que un ente pueda ser puesto fuera de su causa sin, por la misma razón, tener el ser por el que es un ente: esto, para mí, es una contradicción» [11]. En resumen, una cosa no puede recibir el ser dos veces, ni siquiera añadiéndole lo que se llama existencia.

No habría nada que argüir en este caso. Este es un problema de la interpretación del primer principio. Un tomista se siente inclinado a pensar que Escoto está ciego, pero un escotista se preguntará si Santo Tomás no estará viendo doble. Muchas diferencias entre los dos teólogos se derivan de esta primera [12], pero de lo único que ahora tratamos es de sus consecuencias sobre el problema de la inmortalidad del alma humana.

Puesto que no hay acto de ser en la doctrina de Duns Escoto, ¿qué sucede con la inmortalidad del alma? Simplemente esto: dejará de ser demostrable y será cuestión de fe. Como cristiano, dice Escoto, creemos que habrá para nosotros una vida futura; por consiguiente, implícitamente creemos que el alma es inmortal; lo creemos, pero no podemos probarlo. Y, ciertamente, decimos que el alma humana es la forma de su cuerpo, como que la sustancia «hombre» es la unión de materia y forma. Cuando esta unidad se desintegra por la muerte del cuerpo, sus elementos también se desintegran. Esto es visible en el caso del cuerpo. Antes de la muerte, era el cuerpo de un hombre; después de la muerte, no hay un hombre de quien pueda decirse que estos trozos de materia son su cuerpo. Por otra parte, si la naturaleza del alma es ser la forma de un cuerpo, no puede continuar existiendo después de que no hay cuerpo al que dar forma. Por ello, si la forma del cuerpo sobrevive a su cuerpo, el hecho es poco menos milagroso que el de la subsistencia de los accidentes eucarísticos después que han dejado de existir el pan y el vino.

El mismo Duns Escoto no llega tan lejos. Él no considera la supervivencia del alma como una imposibilidad natural. Por el contrario, piensa que hay probables argumentos en su favor, los cuales son incluso más probables que los favorables a la conclu-

sión contraria; digamos que la inmortalidad del alma tiene gran probabilidad; pero no hay una certeza. En un último análisis, la inmortalidad del alma humana es absolutamente segura sólo sobre la base de la fe religiosa. En la doctrina de Duns Escoto, esta primera conclusión supone una segunda: no podemos *saber* que el alma humana es una sustancia por su propio derecho, directamente creada en ella misma y para ella misma por Dios. Y, en verdad, puesto que el alma no es completa sustancia dotada con una existencia propia y con posibilidad de subsistir aparte de la sustancia completa, el «hombre», no requiere ser creada en ella misma. El hombre, no el alma humana, es la sustancia; el hombre, no el alma, suministra un objeto claro para el poder creador de Dios.

La parte decisiva jugada en este problema por la noción de *esse*, o existencia, no es una construcción histórica. En la *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6, Tomás prueba que, puesto que el alma tiene una existencia propia, no puede corromperse como consecuencia de la corrupción de otra sustancia, incluso el hombre: «lo que por sí mismo tiene el ser no puede ser producido ni destruido sino en razón de su propia naturaleza». Por la misma razón, un alma no puede ser producida por vía de generación (porque ninguna criatura puede causar existencia actual), sólo puede ser *creada* por Dios. A la inversa, tampoco puede un alma cesar de existir por vía de corrupción natural. Para perder su existencia debe ser aniquilada por Dios, pues sólo Él, que dio existencia al alma, puede quitársela. Naturalmente, como teólogo cristiano, Duns Escoto suscribió todas estas conclusiones con no menos firmeza que Tomás. Según él, también el alma era una distinta sustancia, inmediatamente creada por Dios y a la cual era posible subsistir aparte de su cuerpo. Sólo que, puesto que no podía admitir que el alma tuviese una existencia propia, su inmortalidad permanecía siendo para él objeto, no de conocimiento, sino de fe: *sec haec propositio credita est et non per rationem naturalem nota* [13].

Un nuevo examen de esta conclusión nos fue dado por el extraordinario caso de Tomás de Vío, Cardenal Cajetano, Ministro General de la Orden dominicana, un intérprete casi oficial de la Teología de Santo Tomás de Aquino, quien, al atardecer de una larga vida gastada en el estudio del Doctor Angélico, finalmente suscribió la conclusión de Escoto, y lo hizo por la misma razón.

Para interpretar correctamente este incidente, es necesario si-

tuar el problema en su contexto histórico, no para satisfacer una inútil curiosidad histórica, sino porque sólo la historia puede ayudarnos a comprobar los datos filosóficos del problema concretamente.

Una de las principales razones por las que frecuentemente fracasó Tomás de Aquino para convencer a sus contemporáneos y sucesores estuvo en que desde el siglo XIII al XVI fue comúnmente admitido que la doctrina de Aristóteles y la verdad filosófica eran prácticamente la misma cosa. Aún hoy los historiadores discuten todavía el significado de la doctrina de Aristóteles sobre la naturaleza del alma y del hombre. Por eso no nos ha de sorprender al ver maestros de los siglos XIII y XIV conceder que Aristóteles tenía razón y no prestar en cambio su adhesión a lo que dijo. No obstante, hoy se está de acuerdo en cierto modo sobre los tres puntos siguientes: 1. Aristóteles había dicho que en el hombre hay operaciones cognoscitivas que sólo una sustancia intelectual puede realizar. 2. Una sustancia intelectual es una sustancia separada y, como tal, es naturalmente incorruptible. 3. Las formas naturales no son sustancias separadas y, por consiguiente, perecen cuando se desintegra el compuesto de materia y forma.

De estos tres puntos dedujo Averroes (el Comentador) que, según Aristóteles, las operaciones intelectuales observables en el hombre son causadas en él por una sustancia intelectual separada que está presente en él sólo por sus operaciones. Como separada, esta sustancia intelectual es, por la misma razón, incorruptible e inmortal, pero su propia inmortalidad no supone nuestra personal inmortalidad. Tenemos un alma personal, que es la forma de nuestro cuerpo; pero por esta misma razón perece junto con el cuerpo. En resumen, la que causa el conocimiento intelectual en nosotros es separado e inmortal, pero es separado e inmortal por la misma razón que *no* es la forma de nuestro cuerpo, que no es nuestra alma.

La actitud personal de Santo Tomás de Aquino sobre este punto es muy complicada. Primero, ha mantenido de la doctrina de Aristóteles la noción de que las sustancias intelectuales son incorruptibles en virtud de su misma naturaleza. Después añadió a la doctrina de Aristóteles la demostración de que el alma humana es una sustancia intelectual, y ésta fue su contribución personal a la discusión del problema. Tercero, Santo Tomás creyó poder probar que, según el mismo Aristóteles, esta misma sus-

tancia intelectual que llamamos nuestra alma era, al mismo tiempo, la forma sustancial de nuestro cuerpo; así que un hombre es la unidad sustancial de ambos. El título del capítulo 70, Libro II, de la *Summa Contra Gentiles* dice así: «*Según lo dicho por Aristóteles,* debe afirmarse que el entendimiento se une al cuerpo como forma.» ¿Por qué no se contentó Tomás de Aquino con sentar su propia doctrina, que es verdadera, sin mantener que esta doctrina verdadera era también la de Aristóteles, lo cual era, cuando menos, un tema muy debatido?

La explicación más fácil es que Tomás de Aquino sinceramente lo creyó así. Lo contrario no puede demostrarse. Y, sin embargo, había enormes dificultades que vencer antes de admitir esta posición. Para que el alma humana sea una sustancia intelectual individual capaz de subsistir separada de su cuerpo, la primera condición en la doctrina de Aristóteles es que no sea la forma de un cuerpo, lo cual es opuesto a la doctrina de Tomás de Aquino. Por el contrario, la primera condición para la sustancialidad del alma en la doctrina de Santo Tomás es que tenga existencia *(esse) por sí misma,* lo cual no tiene en la doctrina de Aristóteles. ¿Hemos de creer que Tomás de Aquino fracasó al no advertir la significación de dos puntos que los simples historiadores de la filosofía pueden advertir en seguida? Tomás de Aquino registró el texto de Aristóteles más cuidadosamente que la mayor parte de nosotros; sería muy aventurado denunciar en él tan gran error de interpretación de una doctrina que conocía tan bien.

Otra explicación consiste en decir que, como filósofo y teólogo, Tomás de Aquino estaba más interesado en la verdad especulativa que en la exactitud histórica. Hay un gran margen de verdad en esta explicación. Como teólogo, Tomás de Aquino no sólo estaba interesado en decir la verdad; quería que fuera aceptada por todos, y en un tiempo en que reinaba la autoridad filosófica de Aristóteles, había poca esperanza para la aprobación, si había alguna variación con el Filósofo. Ahora bien, precisamente Averroes había presentado su propia doctrina como fiel a la de Aristóteles [14]. Para evitar que Averroes explotara la autoridad del Filósofo en beneficio de sus propios errores, Tomás de Aquino pudo considerar acertado poner su propia noción de hombre bajo el patronazgo de Aristóteles. Lo que él pensó alguna vez sobre esto, parece confirmado con sus mismas palabras: «Y como Averroes tiene gran empeño en confirmar su opinión con las palabras y exposición de Aristóteles, réstanos demostrar que es necesario

decir, según el pensar de Aristóteles, que el entendimiento se une sustancialmente al cuerpo como forma»[15]. «*Y como Averroes...*» Esto se parece mucho a un contraataque deliberado. Averroes dice que Aristóteles está con él; ¿por qué no demostrar yo que está conmigo?

Nunca lo sabremos. Pero cualesquiera que fueran sus motivos, éste fue uno de los más desafortunados pasos, cuyas consecuencias históricas han sido y son todavía desastrosas[16]. Primero, al adoptar esta actitud, Tomás de Aquino ha dado prácticamente la razón a aquellos de sus adversarios que han identificado su propia antropología con la de Aristóteles. Consecuentemente, se ha hecho un lugar común clásico por parte de sus oponentes mostrar que puesto que, de hecho, la doctrina de Tomás de Aquino sobre el alma no coincidía con la de Aristóteles, estaba condenada a ser falsa. Después los mismos discípulos de Tomás de Aquino se han dejado desorientar por la misma razón. Para justificar al Maestro han pretendido probar que, por el contrario, su doctrina era idéntica a la del Filósofo en este punto. Un argumento bastante débil en verdad, puesto que Tomás de Aquino podía haber estado de acuerdo con Aristóteles y no obstante errar. Y un argumento peligroso también, puesto que si, para ser verdadera, la doctrina de Tomás de Aquino tenía que coincidir con la de Aristóteles sobre la naturaleza del alma, sería mucho de temer que la doctrina de Tomás de Aquino no fuese falsa[17].

Por ello la posibilidad de una tercera actitud. Un tomista puede incluso rechazar que Aristóteles probó la inmortalidad del alma y al mismo tiempo mantener que era posible triunfar donde Aristóteles había fracasado. En resumen, puede intentarse probar, sobre la base de los verdaderos principios de Aristóteles, una conclusión que él mismo no acertó a establecer. Esto ha originado una curiosa variedad de «tomismo», en la que Tomás de Aquino intenta probar la inmortalidad del alma sin recurrir a los principios de su propia filosofía y sobre la única base de los principios de Aristóteles, quien no había pensado siquiera en probar esto.

Se ha hecho así y el resultado ha sido el que tenía que ser. El 19 de diciembre de 1513 tuvo lugar la séptima sesión del Concilio Laterano bajo la presidencia del Papa León X[18]. Durante la sesión, el Papa reiteró la condenación hecha en el siglo XIV contra los que enseñan que el alma humana es mortal. Él insistió también en que, «puesto que lo verdadero no puede contradecir a lo verdadero», debe ser posible demostrar la inmortalidad del alma

enseñada por la fe católica. Todos los teólogos que acudieron al Concilio asintieron finalmente a la constitución pontificia, con sólo dos excepciones. Uno fue Nicolás Lippomani, obispo de Bérgamo, cuyas razones de disensión no nos son conocidas. El segundo, según Mansi, fue el «Reverendo padre Tomás, Ministro General de la Orden de Predicadores», quien «dijo que él no aprobó la segunda parte de la Bula que prescribía que los filósofos deberían persuadir a su auditorio de la verdad de la fe» [19].

El nombre del Ministro General era Tomás de Vío, más conocido por el nombre de Cajetano. No es necesario decir que, como cristiano y teólogo, Cajetano nunca dudó de la inmortalidad del alma. Incluso no negaba que podían citarse en favor de esta conclusión argumentos de gran probabilidad. Pero Cajetano no veía cómo un profesor de teología podía sentirse obligado a dar a sus seguidores una demostración filosófica de lo que el mismo no consideraba demostrable.

Esta fue ciertamente una actitud prudente. Mas el punto de vista del Papa era que si un hombre no creía posible demostrar las conclusiones filosóficas que son demostrables no debía dedicarse a enseñar filosofía. En cuanto a Tomás de Aquino, estaba ciertamente contra las pseudodemostraciones. Una neta actitud tomista fue rehusar presentar como demostrable una conclusión de fe que no podía ser filosóficamente demostrada. Santo Tomás había rehusado *contra murmurantes* presentar como demostrable la creación del mundo en el tiempo. Puede parecer que Cajetano hacía simplemente lo que ya Tomás de Aquino había hecho. Pero la situación era distinta. Santo Tomás había considerado indemostrable la creación del mundo en el tiempo porque la respuesta al problema descansaba últimamente sobre la libre decisión de un todopoderoso Dios. Ahora bien, sabemos con certeza que, siendo así, no hay demostración posible; pues si la voluntad de Dios no tiene causa, ¿cómo puede demostrarse algo sobre ella? Pero la inmortalidad del alma depende de su naturaleza, cuya noción es puramente filosófica. En este caso, hay desacuerdo sobre un problema, cuya respuesta, por profundamente oculta que pueda estar, no sería imposible de encontrar, puesto que está oculta sólo en la naturaleza, no en la libre voluntad de Dios.

No fue decididamente tomista decir que no hay demostración filosófica de la inmortalidad del alma. De hecho, dos veces en sus propios escritos y tres en el Comentario de la *Summa Theologiae*, Cajetano ha ofrecido demostraciones de la inmortalidad del alma,

pero lo ha hecho de una forma curiosa. En su *De Anima,* así como en sus Comentarios de la *Summa,* Cajetano parece haber intentado probar la inmortalidad del alma sobre la base de dos auténticas proposiciones aristotélicas: el alma ejercita actos en los que el cuerpo no toma parte; y el alma tiene al menos una facultad (la inteligencia), cuya existencia es independiente del cuerpo. Ahora bien, estas proposiciones permiten establecer la conclusión de que hay en el hombre operaciones inmateriales en el estado natural, pero que no justifican la siguiente conclusión de que la causa de estas operaciones es una sustancia intelectual dotada con una existencia propia y, por consiguiente, capaz de sobrevivir a la muerte de su cuerpo. Evidentemente, sobre la única base de los principios de Aristóteles, Cajetano no podía demostrar lo que al mismo Aristóteles no le había sido posible demostrar. No sorprende en absoluto que Cajetano no llegara a convencer ni siquiera a sí mismo de que había encontrado una demostración real de la inmortalidad del alma.

Los hechos son conocidos. Años más tarde, en sus *Comentarios a las Epístolas de San Pablo,* al hablar del misterio de la predestinación, Cajetano escribió que no veía cómo podía conciliarse con la libre elección. «No comprendo esto —dice Cajetano—; lo mismo que no comprendo el misterio de la Trinidad, como no comprendo que el alma sea inmortal, como no comprendo que el Verbo se hizo carne, y lo mismo todas las demás cosas que, no obstante, creo.» Así, al fin de su vida, la inmortalidad del alma, lo que había intentado demostrar sólo por los principios de Aristóteles, y sin recurrir a los de Santo Tomás de Aquino, se había convertido para Cajetano en un puro objeto de fe, exactamente igual que el misterio de la Trinidad.

Una observación similar se halla en el Comentario de Cajetano sobre el *Eclesiastés* (3, 21), donde está escrito: *¿quién sabe si el hábito del hombre sube arriba y el de los animales desciende hacia abajo?* Cajetano hace notar que aquí el Escritor Sagrado sólo plantea una pregunta:

> *Aún más, dice la verdad al negar todo conocimiento científico de la inmortalidad del alma. Pues ningún filósofo ha demostrado nunca que el alma humana sea inmortal, ni parece que haya una demostración de ello; lo mantenemos por la fe y como más probable que su contrario desde el punto de vista de la razón* [20].

No hay duda en relación a la posición final de Cajetano sobre este punto. Como otro dominico dijo de él: «Tomás Cajetano derivó (desde Tomás de Aquino) a Harvey de Nedellec y a Escoto»[21]. Esta es una compañía mucho menos honrosa; y con esto no estamos reprochando nada a Cajetano. La única misión del historiador es describir lo que ha sucedido, ajustándose cuanto le sea posible a cómo sucedió. Si la historia doctrinal puede servir a la verdad filosófica, es poniendo de relieve la ilación lógica de las ideas entendidas en su pureza. En el caso presente la historia enseña que en la doctrina auténtica de Tomás de Aquino hay una conexión necesaria entre la noción de «existencia» *(esse)* y la demostrabilidad de la inmortalidad del alma[22]. Pero la noción del alma humana, concebida como una sustancia intelectual, es el mismo centro de la noción tomista de hombre. Una vez más, la posición filosófica propia de Tomás de Aquino e integrada por él con su teología, parece dominada por la noción clave de *actus essendi*. Como veremos en seguida, una relación similar existe entre las nociones tomistas de ser y de verdad.

NOTAS DEL CAPITULO 9

[1] Véase E. Gilson, *Introduction a l'Etude de saint Augustin*, pp. 53-56.

[2] Santo Tomás negó, contra Nemesius (al que confundió con Gregorio de Niza), que Aristóteles hubiera entendido el alma humana como una forma material, similar a las otras formas materiales. Dice que Gregorio (Nemesius) ha construido arbitrariamente la doctrina de Aristóteles en este sentido («atribuyó a Aristóteles el que éste sostuvo que el alma no es subsistente *per se*». *De Spirit. Creat.*, a. 2). Cfr. SCG, II, c. 79, § 14:

> *Es claro por el texto de Aristóteles que, cuando éste sostiene que el alma es una forma, no quiere decir con ello que esa forma no sea subsistente y, por consiguiente, que tenga ser corruptible —una forma de entender la cuestión que le fue atribuida por Gregorio de Niza. Para Aristóteles queda excluida la forma intelectiva de la generalidad de las otras formas, cuando dice que* aquella permanece después del cuerpo *y que* es una cierta sustancia.

El problema consistía precisamente en saber si la forma intelectual *es* una sustancia separada o si, por el contrario, era la forma sustancial de un cuerpo.

[3] A. C. Pegis, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century* (Toronto: Institute of Medieval Studies, 1934), páginas 77-120.

[4] Véase la Cuestión Disputada *De Spiritualibus Creaturis*, a. 2, en donde se ve el planteamiento de este problema con absoluta claridad. Santo Tomás pregunta si una sustancia espiritual puede estar unida a un cuerpo; y en el Sed Contra contesta que sí; eso tiene que ser forzosamente posible, porque, por una parte, Dionisio dice en *De Divinis Nominibus* que el alma es una sustancia intelectual que tiene vida eterna (IV, 2; PG 3, col. 696 c), mientras que por otra Aristóteles define al alma como la forma del cuerpo (*De Anima*, II, 1, 412 a 19-21); consiguientemente, el alma humana tiene que ser tanto una sustancia como una forma. La cuarta objeción decía que el alma tiene que estar unida al cuerpo según su propia esencia, no como una forma; pues, de lo contrario, su unión no sería esencial, sino accidental. La respuesta a esto es la siguiente:

El ser forma del cuerpo es algo que conviene al alma según su esencia y no como algo sobreañadido. Esto no obstante hay que decir que el alma, en cuanto mediatizada por el cuerpo, es su forma (in quantum attingitur a corpore, est forma); *mientras que en cuanto que supera la condición corporal, es llamada* espíritu, *o sustancia espiritual* (De Spiritualibus Creaturis, a. 2, ad 4).

Como veremos, lejos de significar esto una concesión a otra doctrina, formula exactamente la posición propia de Santo Tomás: el alma puede ser tanto una sustancia como la forma del cuerpo; pues por lo mismo que es sustancia espiritual y en cuanto tal es también forma: *Anima secundum suam essentiam est forma corporis* (el alma es forma del cuerpo según su propia esencia).

[5] E. Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, pp. 254-258.

[6] *In I Sentent.*, d. 8, q. 5, a. 2 (ed. P. Mandonnet, pp. 229-230): Véase (*De Spirit. Creat.*, a. 1, final de la respuesta). ST, I, q. 75, a 5, ad 4 (*Basic Writings*, vol. I, p. 691):

En cambio aun en las sustancias espirituales hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de forma y de ser participado. Por eso dicen algunos que están compuestas de lo que es *y* aquello por lo cual es; *pues, en efecto, el ser es aquello por lo cual una cosa es.*

Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata... Unde angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis; sed tamen advenit ibi compositio quidditatis et esse.

Si encontráramos alguna esencia que no estuviera compuesta de materia y forma, podría ocurrir que dicha esencia fuera su mismo ser o que no lo fuera. Si una esencia semejante fuera su propio ser, entonces ella sería la esencia de Dios, la cual es a la vez su propio ser o existir. Esta esencia es totalmente simple. En cambio, si una esencia no constituye a la vez su propio ser, tiene que haber recibido la existencia de otro, como ocurre en toda esencia creada... Según esto, el ángel y el alma pueden llamarse esencia, naturaleza o forma simple, en cuanto que su

esencia no está compuesta de diversos elementos; sin embargo, poseen una composición metafísica de esencia y existencia.

De Anima, a. 1, ad 6:

Ad sextum dicendum quod anima humana, cum sit subsistents, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis; quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum formaliter advenit aeri, quod tamen est potentia respectu luminis.

De Anima, a. 1, ad 6:

A la sexta objeción debe contestarse que el alma humana, por ser subsistente, está compuesta de potencia y acto. Pues la sustancia misma del alma no es su propia existencia, sino que está relacionada con ésta como la potencia con el acto. Sin embargo, no se sigue de ello que el alma no pueda ser la forma del cuerpo. Porque también en las demás formas, lo que es la forma y el acto en comparación a un ser, se encuentra como la potencia en relación con otro, como ocurre con la diafanidad, la cual formalmente pertenece al aire; sin embargo, es una potencia respecto de la luz.

[7] *In I Sent.*, ibid.

[8] *De Anima,* a. 1, ad 1:

Non tamen se sequitur quod corpus ei [animae] *accidentaliter uniatur, quia illud idem esse quod est animae communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi.*

Sin embargo, no se deduce que el cuerpo esté unido al alma accidentalmente, porque la misma existencia del alma es también la existencia del cuerpo, siendo, por tanto, común a los dos, de modo que una sola existencia pertenece al cuerpo entero.

Véase en el a. 9 la transición del *actus primus* al *actus secundus* y a la operación:

Sed quia eadem forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu, necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium.

Pero como la misma forma que le da ser a la materia es también el principio de operación, por aquello de que todo agente obra según las facultades que de hecho posee, resulta necesariamente que el alma, como cualquier otra forma, es también el principio de operación.

De ahí se deduce que el principio del orden jerárquico de las causas se presenta como sigue:

Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gra-

Pero debe advertirse que existe también una jerarquía de formas atendiendo a su virtud ope-

dus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu. Et ideo quanto aliqua forma est maioris perfectionis in dando esse, tanto etiam est maioris perfectionis in operando (op. cit., a. 9).

rativa, paralela a la jerarquía de formas, atendiendo a su perfección entitativa, ya que el obrar corresponde al ser según sus facultades de hecho. En consecuencia, una forma es tanto más perfecta en el obrar, cuanto más perfecta es en dar el ser (*o. c.*, a. 9).

Esta unidad de *ser* para toda la sustancia está expresada con particular énfasis en un pasaje de la obra *De Spirit. Creat.*, a. 2:

Ad tertium dicendum quod anima habet esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis. Si autem secundum aliud esse uniretur sibi corpus, sequeretur quod esset unio accidentalis.

A la tercera objeción se debe responder que el alma tiene existencia subsistente, ya que su existencia no depende del cuerpo, puesto que está por encima de la materia corporal. Sin embargo, el alma admite al cuerpo en su propia existencia y lo hace partícipe común de la misma, para que de este modo no haya más que una sola existencia común al cuerpo y alma, que es la existencia del hombre. Si el alma se uniera al cuerpo por otra cosa, entonces sólo habría una unión accidental.

[9] Cfr. *In Librum de Causis*, II, lect. 8; SCG, II, c. 68.

[10] SCG, II, c. 79, § 2.

[11] E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, p. 468.

[12] Aquí nos encontramos con una de las consecuencias teológicas más curiosas. Habiendo descrito la preservación milagrosa de las especies de pan y vino después de la consagración, Tomás de Aquino vuelve a su propia noción de ser sustancial con una intrepidez admirable. Dice que los accidentes de pan y vino, antes de la consagración, no tienen un ser propio; como es lo normal, no tienen otro ser que el propio de su sustancia; *su ser es «ser en»*. Pero después de la consagración no es ya así. Los accidentes de pan y vino deberían perder su existencia al perder la sustancia en la que tienen únicamente su ser *(esse)*. Pero en realidad continúan existiendo, como podemos ver y tocar. La única forma de describir este milagro es decir que después de la consagración los accidentes eucarísticos reciben de Dios un acto de ser propio. Santo Tomás de Aquino penetra resueltamente en esta extraña región. Según él, un accidente eucarístico está compuesto de su esencia (que es su estructura sensible) y de su propio acto de ser. De ahí la formulación empleada hablando de tales accidentes: *sunt composita ex esse et id quod est* (están compuestos de esencia y de ser); «exactamente» añade, intrépido, Santo Tomás, «igual que ha sido dicho en el caso de los ángeles» (ST, III, q. 77, a. 1, ad 4). Ahora es cuando tenemos unos seres milagrosos: ¡los accidentes separados! Escoto dice: *sed istud non campio* (y no entiendo esto). Para él, cada *esencia* tiene su propio *ser;* ahora son los accidentes

también entidades, de forma que tienen que tener también su propio ser (E. Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 206, nota 1). Para él, como para Santo Tomás de Aquino, la subsistencia de los accidentes es milagrosa, pero el milagro consiste en la preservación de su ser separado de su sustancia, y no en su ser dado por Dios como actos de ser especialmente creados por Dios para este fin. *Omnis essentia es actus* (toda esencia es acto), dice Escoto. Desde luego, contestaría Santo Tomás, pero sólo una esencia es *actus essendi* (el acto de ser), es decir, la esencia de Dios.

[13] E. Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 487.

[14] SCG, II, c. 50, §§ 1-6.

[15] SCG, c. 70, § 1. Esta forma de tergiversar la autoridad de alguien era un procedimiento dialéctico frecuentemente usado en la Edad Media. Esta forma de proceder es muy diferente de lo que nosotros llamamos demostración histórica.

[16] Debe hacerse notar que no es necesario suscribir esta deducción de Averroes si no coincide con Santo Tomás de Aquino. Nada prueba que la interpretación averroística de Aristóteles sea la históricamente correcta. Pomponatius era de la opinión de que tanto Averroes como Santo Tomás estaban en el error al decir que Aristóteles había considerado el entendimiento humano como inmortal (Pomponatius, *Tractatus de Immortalitate Animae*, c. IV, ed. G. Mora, Bolonia: Nanni & Flamenghi, 1954, p. 66); pero además consideraba la doctrina averroística de la unidad del entendimiento humano no sólo como *falsissima, verum inintelligibilis, et monstruosa et ab Aristotele prorsus aliena, immo existimo quod tanta fatuitas nunquam fuerit nedum credita, verum excogitata* (falsísima, y también como ininteligible, monstruosa y totalmente extraña a Aristóteles; más aún, yo creo que nadie creyó jamás en una necedad tan grande ni siquiera se le ocurrió a ningún pensamiento humano) *(o. c.* cap. IV, p. 48). Pomponatius no tiene nada que añadir a la refutación de esta posición por parte de Santo Tomás, el cual la dejó ya tan malparada que los partidarios de Averroes se quedaron sin contestación: *Totum enim impugnat Thomas, dissipat et annihilat, nullumque averroistis refugium relictum est, nisi convicia et maledicta in divinum et sanctissimum virum.* Todo lo rebate Santo Tomás, todo lo disipa y lo aniquila; a los averroístas no les queda ningún refugio donde acogerse, a no ser sus malas artes y maledicencias contra el santísimo y divino varón *(ibid.)*. Por eso fue posible el mantener contra Averroes que Aristóteles no había enseñado la unidad del entendimiento humano y a la vez contra Santo Tomás que Aristóteles jamás enseñó la inmortalidad del alma intelectual humana.

[17] Los argumentos empleados por Santo Tomás para probar que «según las palabras de Aristóteles hay que decir que el intelecto está unido al cuerpo como su forma» (SCG, II, c. 70), difícilmente pueden mantener la palabra dada y proceder con fidelidad, al menos por lo que se refiere al sentido en que nosotros entendemos una exposición correcta de Aristóteles. Para justificar el título de este capítulo, Santo Tomás debió haber citado un pasaje de Aristóteles en que se diga que el entendimiento está unido al cuerpo como su forma. En vez de esto, Santo Tomás demuestra primero que «los seres celestes están compuestos de un alma intelectual y de un cuerpo» (SCG, II, c. 70, § 3), y luego que «el entendimiento está unido al cuerpo celeste por su sustancia, como su forma» *(ibid.*, § 5). En fin, Santo Tomás dice:

...al cuerpo humano, que es el más noble de los cuerpos inferiores y el más parecido al cielo por la igualdad de su complexión y por su absoluto equilibrio, según la opinión de Aristóteles, únesele la sustancia espiritual, no por medio de los fantasmas, sino como su propia forma (ibíd., § *6).*

Esta forma de argumentar viene a significar tanto como la confesión de que esa exposición de que nos estamos ocupando no se encuentra por ningún lado en los escritos de Aristóteles. El texto del *De Anima* (II, 3, 414, b 19 y 415 a 9), citado por Tomás de Aquino en este capítulo no quiere decir que el hombre y los demás seres en los que se da inteligencia y la virtud de comprender estén unidos a ese entendimiento y a esa potencia como a su forma. Y esto es lo que había de ser demostrado.

[18] *Dictionnaire de théologie catholique,* vol. VIII (1925), cols. 2.681-2.683.

[19] Mansi, *Amplissima Collectio,* vol. XXXII, col. 843, según la cita de M. H. Laurent, O. P. en su introducción a Cayetano, *De Anima,* ed. J. Coquelle, pp. 38-39.

[20] Citado por M. H. Laurent, *o. c.,* p. 35.

[21] Sobre la controversia que trae el dominico Crisóstomo de Casale (Javelli) en sus propias *Quaestiones in tres libros de anima Aristotelis,* y también Spina en su *Propugnaculum,* véase la interesante introducción de M. H. Laurent, O. P., a la ya citada edición de Coquelle del *De Anima* de Cayetano. Hervaeus Natalis, Ministro General de la Orden de los Dominicos (1318), que promovió la canonización de Santo Tomás y libró serias batallas en favor de su doctrina, no creyó ver error alguno en admitir que no hay composición de esencia y existencia en los seres finitos. La inevitable consecuencia de esto fue que, dos siglos antes de Cayetano, este Hervaeus declaró que no era posible demostrar la inmortalidad del alma humana.

[22] Lo que la doctrina de Santo Tomás sobre la inmortalidad del alma significó en la opinión de algunos de sus discípulos de entonces puede apreciarse por un artículo de J. Y. JOLIF, O. P.: *Affirmation rationelle de l'inmortalité de l'âme chez saint Thomas,* en *Lumière et vie,* 4 (1955), 59-78.

CAPITULO 10

HOMBRE Y CONOCIMIENTO

Un hombre puede ver una figura de color que se mueve y decir: *un perro*. El hombre y el perro son seres individuales concretos, son igualmente cuerpos; esto es, cosas visibles y tangibles cuya existencia actual puede comprobarse por percepción sensorial y, en caso de duda, puede comprobarse por comparación con las percepciones sensoriales de otros sujetos observadores. Pero la misma palabra pronunciada por alguno de estos observadores es también una cosa concreta, particular y material, cuya existencia puede comprobarse de una forma similar. Como cosa, la palabra muestra todas las características comunes a los objetos materiales. Como los nominalistas de la Edad Media solían decir, una palabra es un *flatus vocis*, una expresión vocal. Como tal, es un sonido producido por la vibración de las cuerdas bucales cuando el aire, procedente de los pulmones, es forzado a pasar a través de ellas; tal fenómeno biológico y físico puede observarse, recogerse y medirse.

El significado de la palabra, por el contrario, es completamente distinto, tanto de quien la pronuncia como de sus palabras. La palabra no está necesariamente vinculada a la cosa que significa. Lo que se llama «dog» en inglés se llama *canis* en latín *y chien* en francés. En este sentido, el significado de la palabra es con-

vencional. Como se dice comúnmente, las palabras son signos sensibles o señales de las ideas que quien habla piensa cuando las emplea. Ahora bien, este «significado», o «significación», no es la palabra, no es la voz del que habla, ni es en algún sentido el nombre de una cosa. No tiene materialidad; tanto es así, que ni siquiera puede ser objeto de percepción sensible. Pues podemos oír una palabra pronunciada; pero si no «oímos» su significado, no «comprendemos». Entender el significado de una palabra es «conocer». El significado comprendido de una palabra es conocimiento. Los problemas relacionados con la naturaleza del conocimiento y la relación entre él y sus objetos son fundamentales en filosofía. En un sentido, puesto que todo nos es dado en y a través del conocimiento, tales problemas son literalmente fundamentales.

Esta es realmente una ocasión para recordar la frase de Aristóteles de que la capacidad de asombro es el principio del filosofar. No es tan fácil como parece admirarse cuando somos instados a expresar sorpresa por operaciones que realizamos naturalmente y que los mismos niños realizan con éxito y con completa naturalidad tan pronto como pueden decir las primeras palabras. Y, sin embargo, en el arranque mismo de una reflexión sobre el conocimiento humano es fácilmente comprobable el carácter paradójico del lenguaje.

En el lenguaje filosófico común, los objetos de *conocimiento considerados como conocidos* son llamados «nociones», «conceptos», incluso «ideas». Una primera observación que puede hacerse sobre ellos es que, tomados en *cuanto* objetos de conocimiento, son inmateriales. Como se ha dicho, todo en el lenguaje es material, excepto su significado. También ha sido advertido que, precisamente porque es inmaterial, el significado del lenguaje introduce la reflexión filosófica en un orden no físico. Este orden es el mismo que el de la realidad metafísica.

La naturaleza inmaterial del conocimiento puede establecerse por una simple inspección. Podemos ver y oír a los hombres pronunciar la clase de sonidos que llamamos palabras, pero el significado de las palabras no es objeto de percepción sensorial. No obstante, hay una prueba positiva de la inmaterialidad del conocimiento. Como fue advertido por John Locke, todos los objetos materiales realmente existentes son particulares, mientras que el significado de la mayor parte de las palabras que usamos en el lenguaje común es general o, para emplear la terminología de

los lógicos, universal. No hay en la naturaleza cosas tales como árboles, animales u hombres universales. Un árbol es siempre un árbol particular, y así también son los animales y los hombres. Pero éste es también el caso de las palabras. Cuando Locke, un poco a la ligera, aunque sea disculpable, habla de «palabras generales» o de «términos generales», se refiere evidentemente a palabras o términos cuyo significado es alguna noción universal, no un objeto particular como los determinados por nombres propios. Los nombres o términos son siempre singulares y no puèden ser otra cosa porque son ruidos materiales o sonidos.

John Locke estaba admirablemente dotado para la descripción analítica del entendimiento humano. En la penetrante descripción de Kant, Locke escribió una «fisiología» de éste. Como el mismo Kant, él tenía, no obstante, un gran don para relacionar misterios cuando los encontraba. En el caso presente nos encontramos con un fenómeno más sorprendente. Un animal viviente, el hombre, rodeado de objetos materiales individuales, es impelido espontáneamente a pronunciar sonidos, cuya función es significar nociones o conceptos, cada uno de los cuales sirve para una pluralidad de individuales posibles. Naturalmente, Locke quedó impresionado por la naturaleza casi milagrosa del fenómeno; pero en una posterior reflexión observó que después de todo era necesario que fuera así, pues de otro modo las ideas ocultas en el pecho de los hombres no podrían haberse podido manifestar.

> *La comodidad y avance de la sociedad no hubiera tenido lugar sin comunicación de los pensamientos; fue necesario que la mente encontrara algún signo sensible externo, por el que aquellas ideas invisibles, que sus pensamientos descubren, puedan comunicarse a otros.*

Y esto, ciertamente, era necesario; esto es, supuesta la necesidad de que los hombres vivieran en sociedad. Pero el problema es: Concedido que esto sea necesario, ¿cómo es posible? El gran mérito de Tomás de Aquino sobre este punto fue el haber investigado las condiciones bajo las cuales el hecho fundamental del lenguaje humano se hace posible. Estas condiciones pueden encontrarse en otro sitio distinto de la estructura del sujeto cognoscente. Hay sólo un sujeto capaz de convertir las percepciones sensoriales de los objetos particulares en signos de nociones generales; a saber, el hombre. Y una vez más esta evidencia no escapó

a la atención de John Locke: la percepción marca la diferencia entre los animales y los seres inferiores, dice Locke; a lo cual añade: «Los brutos no abstraen», pues «tener ideas generales es lo que marca la perfecta distinción entre el hombre y los brutos»[1]. Nada podía definir mejor un hecho que, lejos de darlo por supuesto, Santo Tomás intentó investigar. Su forma de llegar al problema no fue, como en Locke, a través de un estudio del entendimiento humano, sino a través del estudio de la naturaleza del hombre.

Al estudiar el alma humana encontramos a Tomás de Aquino atrapado, por así decirlo, entre los teólogos que ponen en peligro la unidad sustancial del hombre al reducirlo a su propia alma, y, por otra parte, los aristotélicos que ponen en peligro la inmortalidad del alma al concebirla como la forma del cuerpo humano. Su propia respuesta a la disputa fue que el alma era ambas cosas: una sustancia y una forma, pero a diferencia de sus predecesores, mantenía que el alma humana era una sustancia espiritual que era también una forma; y era una forma por la misma clase de sustancia espiritual que era. El alma humana no solamente experimenta una inclinación natural hacia su cuerpo o un simple deseo de animarlo. El alma necesita tener un cuerpo y animarlo, no primariamente por el bien del cuerpo, sino por su propio bien, porque, al menos que anime un cuerpo, el alma misma no podría existir como sustancia espiritual. Este es el punto que ahora hemos de comprender.

El acceso más fácil al problema es por la vía del nombre del alma. «Alma» (anima) indica una sustancia intelectual, pero designa una especie distinta de ser. Cuando los teólogos describen el origen del universo, hablan de la creación de cielos y tierra, de plantas y de animales. Después hablan de la creación del hombre. Pero en la Sagrada Escritura no se reservó un día especial para la creación del alma humana, como algo distinto del hombre. Esto es lo que Tomás de Aquino expresó en su lenguaje técnico al decir que, aunque es una sustancia, el alma humana no es una «especie». El hombre *(homo)* es una especie. La razón de ello es que el hombre no es sólo una sustancia, la que es el alma humana, sino una sustancia *completa*. La definición del hombre (el compuesto sustancial de cuerpo y alma) describe completamente a un individuo perteneciente a la especie «hombre», salvo sus accidentes individualizantes; pero la definición de «alma» no es la de una sustancia completamente determinada. Muchas

almas no son sustancias; a saber, las de las plantas y de los animales irracionales. El alma del hombre es ciertamente una sustancia, pero por esta misma razón la llamamos «alma humana». Para ser completa, la definición del alma humana debe incluir la definición del hombre.

Para aclarar este punto intentemos concebir el cuerpo y el alma humanos separados del hombre. En el caso del cuerpo, claramente es imposible hacerlo. El cuerpo muerto del que fue César no es ya un hombre. Al referirse a él, Marco Antonio no dice «César»; dice «tu sangrante pedazo de tierra» (Julio César III, 1, 55). Y, en verdad, el cadáver de César bien puede ser «las ruinas del hombre más noble que jamás vivió en la corriente de los tiempos», pero las ruinas de un castillo no son un castillo y las ruinas de un hombre no son un hombre.

Lo mismo puede decirse del alma humana. Seguramente, puesto que es una sustancia, sobrevive a la muerte de su propio cuerpo; así que, desde este punto de vista, el caso del alma es muy diferente del del cuerpo. Pero aunque es una sustancia, el alma humana separada de su cuerpo no es una sustancia completa, porque para ser «humana» es necesario que esté unida al cuerpo de un hombre. Al fin de la obra, cuando el fantasma de Julio César entre en su tienda, Bruto le pregunta: «¿Eres tú algo?, ¿eres algún Dios, ángel o demonio?» (Julio César IV, III, 77). La única pregunta que Bruto no hace es: *¿eres un alma?* Y, ciertamente, ¿cómo podía haber un alma donde no había un cuerpo que animar? No hay alma humana donde no hay hombre.

Esta es precisamente la condición de la sustancia intelectual que llamamos «alma» en la doctrina de Santo Tomás. La sustancia real, plenamente constituida en sus especies propias, no es ni el cuerpo humano ni el alma humana; es el hombre. La plenitud de la naturaleza humana requiere que sea un compuesto sustancial de cuerpo y alma, junto con todas las facultades, que son sus instrumentos, en cuanto que es una sustancia cognoscente y actuante. Ahora bien, no se puede decir lo mismo del alma. Al menos que tenga o haya tenido un cuerpo, un alma no puede ni conocer ni desear. Incluso mientras sobrevive a su cuerpo, lo cual es posible para ella porque es una sustancia, el alma no constituye un individuo perteneciente a lo que pudiera llamarse la especie «alma». Como hemos dicho, no existe tal especie. Tomás expresó este hecho diciendo que el alma humana, mientras está separada de su cuerpo, está en la condición de una «sustancia

incompleta». Está completa en cuanto sustancia, al estar compuesta de su esencia y de su existencia, pero es incompleta desde el punto de vista de la definición de su especie; porque, sin su cuerpo, no puede cumplir las operaciones de un ser que pertenece a la especie «hombre».

Es, por consiguiente, imposible definir al hombre como cierta especie o variedad de alma. La definición comúnmente aceptada describe correctamente su naturaleza. Como animal, el hombre tiene un cuerpo orgánico; como racional, participa de la naturaleza de las sustancias intelectuales. Por su cuerpo, el hombre es específicamente distinto de las sustancias separadas y angélicas; por su capacidad de razonar, el hombre es específicamente distinto de los brutos. Ni un ángel ni un bruto. El hombre se encuentra, en la escala universal de los seres, en el lugar entre los animales y los ángeles. Ahora bien, lo que distingue a los ángeles de los hombres es que aquéllos son inteligencias puras a los que les es posible conocer sin recurrir a la percepción sensible. El hombre, pues, debe estar dotado de una facultad cognoscitiva superior a los sentidos e inferior al entendimiento. Esta forma de conocimiento propia del hombre es «la razón». De aquí la definición común del hombre como «animal racional» [2].

Esta conclusión fue establecida por Tomás de Aquino en términos sencillos, pero con insuperable claridad, en el pasaje de la *Theologiae*, en que después de concluir que el alma humana no es el hombre, sino la forma del hombre, pregunta: ¿es el hombre un ángel? Y su respuesta es: No, el hombre no es un ángel, porque su naturaleza, el alma humana, es apta para unirse a un cuerpo. Esta aptitud no consiste en una mera posibilidad. Por su propia esencia el alma humana es imposible de entender sin la colaboración del cuerpo al que está unida. «El alma —dice Tomás— necesita en cierto modo del cuerpo para ejercer su operación» [3]. Y ciertamente, al menos que tenga órganos sensoriales y percepción sensorial de la que obtener conceptos, el alma humana no puede formar ningún conocimiento actual. Esto explica lo que de otra forma sonaría como una afirmación paradójica y violenta; a saber, que en el hombre el principio intelectual se une al cuerpo como su forma. Ha de unirse al cuerpo como su forma precisamente porque si no fuera así, el alma no podría ejercer sus operaciones intelectuales.

Para entender a Tomás de Aquino sobre este punto debe advertirse que cuando él dice que el «principio intelectivo» es la

forma del cuerpo, nuestro teólogo quiere decir que el «alma», que es el principio de sus propias operaciones intelectuales, está unida al cuerpo como su forma. ¿Por qué llega a decir Santo Tomás que el «intelecto» mismo es la forma del cuerpo? ¿Por qué, generalmente hablando, aquello por lo que una forma actúa primariamente (su facultad operativa) es la forma de la cosa a la cual se atribuye la operación? [4]. En el caso presente la facultad primaria operativa del hombre es aquella en virtud de la cual es llamado «animal racional», y puesto que el razonar es un cierto uso discursivo de la facultad intelectual, esta facultad intelectiva y racional puede llamarse la misma forma del hombre. Decir «alma humana», «alma intelectiva» o «principio intelectivo» en el hombre, es, por consiguiente, decir lo mismo.

Además de este argumento directo hay otro indirecto. Si se niega que el principio intelectivo puede ser la forma de un cuerpo habrá que explicar por qué el conocimiento adquirido por el entendimiento de un hombre puede decirse con verdad que pertenece a ese hombre. Si el entendimiento por el que yo conozco no es la forma de mi cuerpo, ¿cómo puede decirse que es mío el conocimiento adquirido por esa forma? La única respuesta correcta a la pregunta es que mi conocimiento intelectual requiere, como su condición antecedente, mi propia percepción sensorial del objeto material del que, por medio de abstracción, mi intelecto extrae el contenido de sus conceptos. En palabras de Santo Tomás:

> *Uno mismo es el hombre que a un mismo tiempo percibe, que entiende y que siente; y puesto que no es posible sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre. De donde se sigue que el entendimiento, por el que Sócrates entiende, es parte de Sócrates, y de tal manera que esté de algún modo unido a su cuerpo.*

Así, la sustancia intelectiva que llamamos el alma humana es, por su misma esencia, la forma de un cuerpo [5]. Si no fuera así, la facultad intelectiva no podría formar ningún conocimiento intelectual ni podría el hombre formar ningún conocimiento intelectual verdaderamente propio.

Esta conclusión nos invita una vez más a volver nuestra atención a la verdad fundamental de que la unidad de todos y cada uno de los seres finitos se apoya en última instancia en su propio *esse*, en su propia existencia. Los críticos se extrañan frecuente-

mente de cómo una sustancia intelectual, tal como el alma humana, puede al mismo tiempo ejercer operaciones en las cuales no participa el cuerpo (p. e., abstracción intelectual) y, no obstante, constituir con el cuerpo una unidad sustancial. Esto es olvidar que, cuando en una sustancia sólo hay una existencia, aquélla sólo puede ser singular. El hombre no está compuesto de varias *sustancias*, tales como su alma, su cuerpo y su facultad intelectual. La sustancialidad total del hombre viene de su alma, que está relacionada a su propia existencia como la potencia al acto. Recurramos a la verdad central sobre la que descansa toda la antropología de Tomás de Aquino:

> *El alma comunica el mismo ser* (esse), *con que ella subsiste, a la materia corporal; y de ésta y del alma intelectiva se forma una sola entidad, de suerte que* el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. *Lo que no sucede con las otras formas no subsistentes. Por esto permanece el alma en su ser una vez destruido el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas*[6].

Al mismo tiempo que esto hace posible su personalidad, la unidad de su acto existencial asegura la unidad sustancial del hombre y le hace posible poseer realmente su conocimiento intelectual. Por último, este punto nos posibilita para entender plenamente el hecho ya mencionado de que la propia definición del hombre no es la de animal *intelectual*, sino animal *racional*. Y, ciertamente, la única razón imaginable de que algunas sustancias espirituales, tales como las almas, sean formas de cuerpos, es que necesitan cuerpos para lograr su perfección inteligible. Si no fuera así, las almas estarían unidas a los cuerpos sin motivo[7]. Ahora bien, una sustancia intelectual que necesita de los objetos materiales para su conocimiento no es un entendimiento separado, como lo son los ángeles; no hay intuición directa de la verdad inteligible; los únicos objetos inteligibles que a nuestro entendimiento le es posible aprehender son aquellos que primero ha formado abstrayendo los de las percepciones sensibles y a los que después se aplica bajo la forma discursiva de la facultad intelectiva: *la razón.*

A partir de estas consideraciones, la naturaleza, las operaciones y los objetos del conocimiento humano se siguen con necesi-

dad y tienen lugar, al final de la deducción, exactamente tal y como son en la realidad.

En un primer momento, el entendimiento (por su capacidad de agente intelectual) abstrae del conocimiento sensible la forma inteligible que (en por capacidad de entendimiento posible) recibe y aprehende. Así adquiere un conocimiento por la abstracción. Si fuéramos ángeles en vez de hombres aprehenderíamos intuitivamente esencias inteligibles mediante especies inteligibles innatas, sin necesitar de un cuerpo animado para recibir sensaciones y abstraer de ellas conceptos generales. Además, si fuéramos ángeles, no necesitaríamos deducir consecuencias de los principios por un proceso discursivo de razón; la serie completa de sus consecuencias sería intuitivamente vista y conocida como incluida dentro del principio, algo parecido a como, cuando hemos aprendido finalmente un determinado cuerpo de conocimientos, lo abarcamos de un solo golpe de vista en su conjunto. Pero puesto que somos hombres debemos recurrir al proceso discursivo. De nuestros conceptos abstractos no podemos deducir consecuencias sin asociarlos y disociarlos a modo de juicio, pues sin construir la cadena de juicios no podemos razonar, sino concluyendo y finalmente volviendo por análisis a las nociones a partir de las cuales comenzó el razonamiento. El entendimiento forma primero los principios tan pronto como entra en contacto con objetos materiales dados en la experiencia sensible. El mismo entendimiento, funcionando como razón, va desde los principios a las consecuencias, siempre a la luz de los principios. Al hacerlo así cumple la función intelectual propia del hombre. En resumen, el entendimiento se denomina razón en cuanto que es un entendimiento humano, unido a un cuerpo y que toma del conocimiento sensible la misma sustancia de su conocimiento [8].

Este «status» ontológico del alma humana determina la naturaleza de sus objetos propios de conocimiento. Las almas humanas, que son formas inmersas en la materia, se nutren de especies sensibles tales como son percibidas por sus facultades sensibles. Al otro extremo de la jerarquía de las criaturas cognoscentes, los ángeles o inteligencias separadas conocen por especies inteligibles que reciben directamente de Dios junto con su propia naturaleza intelectual. En esto también ocupa el hombre el lugar intermedio. Al ser la forma de un cuerpo, el intelecto humano se nutre de los conceptos que abstrae de los cuerpos y de los que, a cambio, deduce consecuencias por el razonamiento. El objeto propio del en-

tendimiento humano no son los datos de la percepción sensible ni un inteligible puro, aprehendido por intuición; es la esencia inteligible, cuyo concepto abstrae de los datos de la experiencia sensible. Las *esencias* de las cosas, como definibles por sus clases de ser, son los objetos para cuyo conocimiento está específicamente adecuado nuestro entendimiento humano.

Esta noción de «objeto propio» es muy importante. Por «el objeto propio de una facultad», Santo Tomás entiende el objeto bajo cuya noción la facultad en cuestión alcanza una cosa. Por ejemplo, decimos que la vista percibe cosas, formas, tamaños, distancias y otras innumerables clases de objetos. Los puntos coloreados percibidos por el ojo humano son interpretados por el hombre como representando árboles, perros u hombres, pero esta interpretación es el resultado de una experiencia más o menos larga en la que todas las facultades sensibles y la facultad de razonar del hombre cooperan. La vista misma no ve nada más que colores; lo coloreado *(coloratum)* es el objeto propio de la vista, la cual percibe otros objetos sólo en cuanto que, por tener color, participan de la naturaleza de su objeto propio [9].

El mismo razonamiento es aplicable al entendimiento humano. Su objeto proporcionado es la naturaleza de la cosa sensible; esto es, lo que justamente se ha llamado su esencia o clase de ser expresada por su definición. Este hecho comporta una consecuencia que afecta al uso práctico de la facultad cognoscitiva del hombre en todos los terrenos. Esta consecuencia puede formularse como sigue: el conocimiento intelectual tiende naturalmente a asumir la forma de una aprehensión de esencias abstractas o formas de naturaleza, enlazadas por la operación discursiva del razonamiento. Al decir que el objeto propio del conocimiento es lo que es algo *(proprium objectum intellectus est quod quid est)*, Santo Tomás ha proporcionado una sencilla y exhaustiva explicación para la tendencia, tan evidente en la mente humana, de convertir todos sus objetos en esencias abstractas. Puesto que estas esencias son reductibles a sus definiciones y, por tanto, a simples clases de ser, la compleja estructura de la realidad se encuentra representada por un módulo de nociones abstractas. Concebir tales nociones, definirlas, combinarlas o separarlas por sus juicios, tal parece ser la forma habitual y normal de la actividad intelectual del hombre [10].

El hecho es patente en la historia de la metafísica, particularmente en la del escolasticismo, pero no porque fuera un contenido

filosófico específicamente propio, sino más bien porque en él fue donde primero se concibió como una doctrina para ser enseñada en las escuelas por maestros que intentaban hacerla inteligible a los estudiantes. Nada es más adecuado para ser enseñado que un conjunto de nociones abstractas, todas ellas exactamente definidas y tejidas por las reglas del razonamiento silogístico. Esto consiste esencialmente en definiciones y demostraciones, como si el tratamiento ideal de los problemas metafísicos tuviera lugar a través de una especie de matemática de conceptos. Es así como habría de ser, y cualquiera con algo de experiencia de enseñanza sabe que enseñar sin recurrir a esta clase de simplificación abstracta es, si no imposible, al menos extremadamente difícil en la realidad práctica.

Reducido a lo esencial, este método coincide con el que suele llamarse «método expositivo», tan distinto, y a veces contrario, al «método de descubrimiento» o de invención. Y, ciertamente, después de completar todas las operaciones intelectuales requeridas para la solución de un problema, sentimos necesidad de presentarlo a discusión bajo una forma más clara y ordenada, libre de la serie de dudas, correcciones y complicaciones innecesarias que normalmente forman parte del primer intento para resolver los problemas. Pero la principal diferencia radica en que habitualmente resolvemos problemas procediendo a partir de los datos de la experiencia sensible hasta que alcanzamos las nociones generales o principios, a cuya luz aquellos datos pueden entenderse; por otra parte, siguiendo el método expositivo, vamos desde los principios a los datos concretos que queremos comprender. Los métodos tradicionales de enseñanza no pueden cambiarse. Además, se adaptan bien al fin perseguido por las escuelas y universidades, que transmiten a los estudiantes los resultados generales de la investigación científica y filosófica. Lo que debe recordarse cuando se enseña es que informar a los estudiantes de los resultados ya logrados de otros pensadores no implica todavía el haberlos enseñado a adquirir otros nuevos. Más importante aún, el maestro debe siempre esforzarse para transmitir a sus estudiantes la saludable impresión de que su bien ordenada presentación de conceptos abstractos, aunque representa el producto perfecto de lo mejor de la razón humana, deja fuera muchas características de la realidad concreta. Tomás de Aquino tuvo plena conciencia de este hecho. Él pensó y dijo que el objeto propio del entendimiento humano es la esencia, naturaleza o clase

de ser de las cosas sensibles, pero nunca dijo que en las cosas sensibles no hubiera nada más profundo que esas esencias o clases de ser. Por el contrario, Tomás de Aquino puso en guardia repetidamente contra la ilusión de creer que la esencia es el aspecto más profundo de la estructura metafísica ni siquiera en un ser material. Además, Tomás destacó intensamente el hecho de que las esencias que nosotros concebimos en nuestra mente como aparte no existen necesariamente aparte en la realidad. Naturalmente, concebimos las cosas por modo de abstracción, pero la realidad no está hecha de nociones abstractas ordenadas de acuerdo con un determinado patrón, como si fueran distintas cuadrículas de un mosaico mental. La abstracción y coordinación de creencias es un momento necesario en la actividad intelectual del hombre, pero no es el supremo logro del entendimiento humano, pues el fin último del entendimiento es concebir la realidad tal como es, y la realidad no es simplemente un mosaico de esencias.

Sería un sujeto de reflexión fructífero considerar las terribles consecuencias de lo que podría llamarse «el espíritu de abstracción». En materias especulativas lleva a poner la definición en el lugar de lo definido, lo que es una forma segura de convertir las definiciones en estériles. También invita al error de que puede aumentarse el conocimiento simplemente deduciendo consecuencias de definiciones acuñadas, en lugar de volver una y otra vez a las mismas cosas de cuyas esencias y definiciones fueron primero abstraídas. En el orden práctico, el espíritu de abstracción probablemente es la fuente más grande de desórdenes políticos y sociales de intolerancia y de fanatismo. Nada menos comprometedor que una esencia, su clase de ser y su definición.

La razón de esto radica en la característica común a todas las nociones abstractas y notablemente descrita por Tomás de Aquino en el segundo capítulo de su comentario sobre el *De Hebdomadibus*, de Boecio; a saber, que las características de lo abstracto son exactamente opuestas a las de lo concreto [11]. Ahora bien, la realidad es concreta y ésta es la razón de que las descripciones abstractas de ella estén expuestas a deformarla.

Las abstracciones se excluyen mutuamente, porque «abstraer» es «poner aparte». La definición de una noción abstracta expresa su propia esencia tal como es en ella misma. Esto quiere decir que la definición de una noción abstracta es ponerla de otra forma, pero no poner otra noción. En palabras de Tomás de Aquino, es cierto decir de cualquier cosa considerada en abstracto, que

no contiene nada extraño a su esencia: *non habet in se aliquid extraneum, quod seilicet sit paeter essentiam suam.* Si digo «humanidad», me refiero justamente a eso, y no a «blancura», porque humanidad es sólo aquello por lo cual un ser es un hombre, de la misma forma a que algo es blanco. Ahora bien, una cosa es formalmente un hombre por lo que lo hace pertenecer a la noción humanidad, así como una cosa formalmente es blanca en virtud de lo que le pertenece de la blancura. En otras palabras, un hombre no es un hombre *en cuanto* blanco, sino que es un hombre blanco *en cuanto* hombre.

Pero en la realidad concreta ocurre lo contrario. La humanidad puede no ser blancura, pero un hombre puede ser blanco. Precisamente un hombre es aquello que tiene humanidad, y no hay nada que contradiga que lo que tiene humanidad tenga también blancura. Generalmente hablando, nada impide que un ser concreto tenga cualquier cosa que no sea contradictoria con su esencia. Un hombre puede tener otras muchas cosas junto a blancura o negrura y humanidad. Establecer definiciones abstractas para suplantar a las realidades concretas y luego intentar doblegar las realidades concretas a esas definiciones abstractas es uno de los procedimientos más seguros para iniciar revoluciones. Los revolucionarios son abstraccionistas. Los fanáticos están dominados habitualmente por una sola idea, y esta idea generalmente es abstracta. Bastará mencionar estas implicaciones del problema y decir que el conocimiento humano no se reduce al conocimiento de su propio objeto; o de otra forma, nunca alcanzaremos lo que es el núcleo de la verdad porque es el núcleo de la realidad.

¿Qué es conocer la verdad? Es alcanzar intelectualmente las esencias de las cosas tal como son y asociarlas en nuestras mentes, por medio de juicios, de la misma forma que están asociados en la realidad. Si un hombre es blanco, si yo lo percibo como un hombre que es blanco, y si yo digo «éste es un hombre blanco», hay adecuación entre la realidad y el contenido de mi juicio. Yo, pues, digo que mi juicio es verdadero cuando expresa el ser tal como realmente es. Ahora bien, al analizar la noción de ser, acentuamos el hecho de que, en un ser (un *habens esse),* lo que tiene existencia *(esse)* es la esencia. También se ha dicho que la esencia o clase de ser es lo que hace a una sustancia ser una cosa *(res)* y no es lo que hace a una cosa ser un «ente»; más bien lo que la hace ser un ente es su *esse* o existencia. La definición clásica de verdad como la adecuación de entendimiento y objeto *(adequatio*

intellectus et rei) es correcta hasta donde llega, pero no recorre todo el camino; y es necesario completarlo a la luz de la noción tomista de ser. La definición es correcta en la medida en que el objeto de conocimiento intelectual se supone ser la cosa *(res)*. En este caso hay adecuación entre el entendimiento y la *esencia* de la cosa, pero si se supone que la verdad consiste en una perfecta correspondencia entre el entendimiento cognoscente y un *ser* conocido no es suficiente para el conocimiento alcanzar la esencia. Ha de ser alcanzada la existencia misma en y a través de la esencia, porque este acto es lo que hace a la esencia ser un ente.

Tomás de Aquino expresó esta verdad en términos nada confusos ya en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo:

> *Puesto que una cosa incluye al mismo tiempo su «clase de ser» y su existencia* (esse), *la verdad se funda más en el* esse *de una cosa que en su «clase de ser» misma* (veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate). *Pues el nombre* «ente» (ens) *se deriva de* esse (ser), *así que la adecuación en la cual consiste la verdad se alcanza por una especie de asimilación del intelecto al* ser (esse) *de la cosa, a través de la misma operación por la que lo aprehende tal como es* [12].

En la mente de Tomás de Aquino esta conclusión se une a otra mucho mejor conocida, aunque demasiado frecuentemente olvidada en sus implicaciones prácticas. En este mismo trabajo, Santo Tomás ha distinguido entre dos operaciones fundamentales del intelecto humano. Una primera, que Aristóteles acostumbró a llamar simple intelección de conceptos *(intelligentia indivisibilium)*, consiste en la simple aprehensión de esencias. La definición o «clase de ser» de una esencia puede estar compuesta de varios términos, pero esta pluralidad de términos es aprehendida como una unidad por un acto indivisible de intelección. La «clase de ser» de hombre («animal-racional») incluye dos términos alcanzados por un solo acto de aprehensión. La segunda clase de operaciones intelectuales es llamada por Tomás de Aquino «composición y división»; hoy la llamamos juicio. Consiste en afirmar que determinados conceptos pueden predicarse correctamente de otros determinados conceptos. El juicio *todos los hombres son mortales* es un compuesto de dos conceptos, animal y mortal. Por el contrario, en el juicio *ningún animal es inmortal*, el entendimiento que juzga disocia los dos conceptos «animal» e «inmortal». Aho-

ra bien, según Santo Tomás, estas dos operaciones logran la realidad tal como es en sí misma, pero no con igual profundidad. La primera operación, que es la simple aprehensión de la «clase de ser», alcanza la cosa en su esencia; capta lo que es. La segunda operación, que es la composición o división de conceptos (esto es, el juicio), alcanza la cosa en su misma existencia: *prima operatio respicit quidditaten rei, secunda respicit esse ipsius* [13].

Esta conclusión, tan firmemente sentada por Tomás de Aquino, no ha sido tenida en cuenta con frecuencia o intencionalmente rechazada por muchos de sus sucesores. Y no es extraño, pues ello está enlazado con la noción tomista de la composición de la esencia y la existencia en las sustancias creadas. En las doctrinas en que la realidad se identifica con las esencias y el ser con la realidad *(ens* con *res)* el objeto de verdadero conocimiento, aun tomado bajo su perfecta forma que es la del conocimiento científico, no es más profundo que el ser esencial; esas doctrinas componen y separan esencias en la mente en la misma forma que están compuestas o separadas en la realidad, convirtiéndose así en el fin último del conocimiento verdadero. De la misma forma que la concreta combinación de esencias es el mismo material del que está hecha la realidad, así también nuestro conocimiento de la realidad (y la filosofía misma) asume la forma de una combinación de conceptos cuyo contenido es la «clase de ser».

La filosofía de Santo Tomás está animada por un espíritu diferente. En ella el hombre es un existente entre otros existentes. Un existente es algo que tiene un *esse* (esto es, una existencia propia), y puesto que las esencias o «clases de ser» de los objetos sensibles son los objetos propios del conocimiento humano, la segunda operación del entendimiento no puede lograr el ser sin alcanzar, por la misma razón, el acto que yace tras la esencia. El entendimiento humano alcanza así, incluso en sus operaciones más naturales, un trozo de ser que late más profundo que las esencias. No olvidemos la posición ontológica de un universo compuesto de criaturas, esto es, de seres que llevan la marca del puro *Ipsum Esse.* En tal mundo, cada ser tiene en sí mismo su propia existencia, distinta de las de los demás: *habet enim una quaeque res in se ipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum* [14]. No hay tal *esse* sin una esencia o «clase de ser», cuyo acto es; pero el *esse* mismo no es una «clase de ser». Aprehende-

mos eso sólo como dado en las esencias a las que, como a su propio recipiente, confiere existencia actual. Es, por consiguiente, correcto decir que en cada juicio verdadero la verdad que afirma descansa en último extremo, por encima de la esencia, sobre la existencia.

Este aspecto del tomismo le asigna un lugar distinto entre las demás filosofías, cristianas u otras. No es propiamente hablando una filosofía abstracta del ser posible. Dios ES, las criaturas *son;* de otra forma no serían seres; el conocimiento humano no puede tener por su objeto último ninguna otra cosa que los seres que lo son con propiedad. A no dudarlo, el posible ocupa un lugar en la filosofía de Tomás de Aquino. Este lugar es tan amplio en el tomismo como en las filosofías de la esencia, pero no es el primero. En el tomismo, el ser posible ocupa un segundo lugar, como la potencia viene después del acto. En resumen, el objeto propio del conocimiento humano en la filosofía de Tomás de Aquino es el mismo que el de las ciencias de la naturaleza, astronomía, física, química y biología. En la epistemología la facultad cognoscitiva del hombre ha de concebirse como la explicación de la posibilidad de tal conocimiento. La metafísica, la ciencia del ser *en cuanto* ser, debe entenderse como la ciencia de lo-que-tiene-existencia.

Las consecuencias de esta doctrina para nuestro conocimiento de Dios es de una importancia no pequeña. Toda la teología negativa de Tomás de Aquino está enlazada con su noción de *esse* concebida como acto de ser. Se dice con frecuencia que el nombre propio de Dios es «ser» *(ens)*, y, por supuesto, ésta es una afirmación plenamente aceptable. Y, sin embargo, esto no es totalmente exacto, porque Dios no es un *habens esse*. Dios es *esse* en la simplicidad de su pura actualidad. Dios mismo ha dicho que su propio nombre es EL QUE ES o YO SOY, y esto fue lo mejor que podía decirse a un ser como el hombre, quien no conoce otros objetos que compuestos de una esencia y una existencia. Comparado con Dios, no obstante, aún «*Qui est*» tiene un rango de composición de dos términos que es extraño a la simplicidad del ser divino. No hay *Qui* en Dios; sólo *est*, y de este *est* mismo, que nuestro entendimiento rectamente considera real, no tenemos concepto entitativamente adecuado. Donde la esencia es una pura existencia se trasciende a sí misma y deja de ser concebida como esencia definible. De ahí las consecuencias que de ello se derivan bien conocidas a los estudiantes de Tomás de

Aquino, pero temibles para teólogos mucho menos audaces, relativas a la imperfección de nuestro conocimiento de Dios.

Ya lo hemos advertido, pero es esencial para una apropiada comprensión del tomismo observar la constante repetición de algunas de sus principales posiciones al final de unos razonamientos aparentemente no relacionados. En el caso presente, someter la misma conclusión a un renovado examen es tanto más útil cuanto que, por su naturaleza, está llamado a encontrar terca resistencia en muchas mentes. El hombre está impulsado por un intenso deseo de conocer a Dios, y de hecho el hombre conoce algo de Dios, algo que Dios real y verdaderamente es; de aquí la tendencia natural del hombre a pensar que conoce a Dios mucho mejor de lo que lo conoce. A la luz de las precedentes conclusiones, no obstante, no necesitaríamos un detenido examen para comprobar cuán imperfecto es necesariamente nuestro conocimiento de Dios. Un ser infinito no puede ser «comprendido» por un ser finito. Un ser situado en la cima de la inmaterialidad (por ser acto puro) no puede concebirse propiamente por un entendimiento cuyo conocimiento comienza en los sentidos y no puede prescindir totalmente de la imaginación. No podemos pensar de Dios sin imaginárnoslo vagamente. ¿Cómo podemos creer en tal «representación» de un ser enteramente irrepresentable?

Esta explicación se aplica incluso al significado del verbo *est* o *es;* pues no podemos concebir el significado de «ser» de otra forma que señalando lo que es «ser» en el caso de los únicos seres conocidos por la experiencia; esto es, todos los seres materiales perceptibles por los sentidos y representables por la imaginación. Conocemos con certeza que hay seres inmateriales (ángeles, por ejemplo), pero no podemos concebir qué clase de seres son, y no nos sentimos demasiado animados por los esfuerzos de los pintores en ese terreno. ¡Cuánto más imposible es para nosotros concebir lo que es el ser en Dios!

No es extraño que muchos encuentren difícil, y casi peligroso, seguir a Tomás de Aquino hasta las últimas conclusiones de su teología negativa. El mismo tuvo plena conciencia de esta dificultad. Al ser hombre como lo somos nosotros, Santo Tomás había experimentado en sí mismo el sentimiento frustrado de quien se encuentra tentado a rehusar a concebir al mismo objeto de su intelección. Este esfuerzo totalmente antinatural no obstante es el más sublime que de nosotros se exige en nuestro viaje de criaturas hacia Dios. El nombre «QUIEN ES»

señala un objeto absoluto, separado del resto por la misma pureza de su realidad y no determinable por alguna cualificación posterior. De aquí que, procediendo hacia Dios por vía de negación, negamos de Él todas las propiedades, corporales o incorporales, que se encuentran en las criaturas; pues, aunque Dios realmente es la más alta entre tales propiedades como bondad, ciencia, sabiduría, etc., nosotros no sabemos lo que son en Dios. Sólo una noción, pues, permanece en nuestro entendimiento; a saber, que Dios *es*, y nada más. Pero es para nosotros totalmente imposible pensar de un ser *lo que es*, ignorando por completo *que* es. Al llegar a este punto, por consiguiente, nuestra mente se encuentra confusa. Aún más, éste no es el fin de la peregrinación. Este «es» que nosotros rectamente afirmamos de Dios no podemos atribuírselo como el «es» en las criaturas. Pero la forma en que «es», es propia de las criaturas en la única forma en que verdaderamente la percibimos, imaginamos y concebimos tal como es en sí misma. En resumen, el ser de las criaturas es el único que verdaderamente conocemos. Lo último a hacer, pues, es negar de Dios el único modo de existencia actual que podemos propiamente concebir; de forma que, en resumen, nuestro entendimiento se encuentra a sí mismo (por decirlo así) en la oscuridad de la ignorancia *et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae*. Y, sin embargo, en la condición de esta vida presente, dice Dionisio, esta ignorancia es la que nos une de la mejor forma posible, pues ésta es la suerte de oscuridad en la que Dios habita [15].

Hay una continuidad de orden desde los juicios elementales de la existencia formulados en los asuntos de la vida práctica hasta el más alto juicio formado por la afirmación contemplativa en la oscuridad de la existencia del que ES QUIEN ES. Todos nuestros demás juicios están, pues, referidos a la existencia actual por la misma razón que todos están relacionados con seres, cada uno de los cuales imita a Su Primera Causa por la simple razón de que existe. Cuando, al final de sus meditaciones, Santo Tomás se encuentra a sí mismo en absoluta oscuridad, la existencia fue la última luz que perdió de vista antes de entrar en la oscuridad de su aprendida ignorancia; es también la primera luz que volvió a ver al regresar al mundo de los seres y de las cosas en que ahora vivimos. En esta doctrina, Dios es el primero, el último, y el más infinitamente eminente de todos los casos en que la verdad del juicio se funda más

últimamente en la existencia de un objeto que en su esencia, porque, en este único caso, la esencia del objeto es el mismo Acto de Ser.

Apenas es posible hablar del conocimiento humano en nuestros días sin pensar en muchos problemas, no mencionados siquiera por Tomás de Aquino. En consecuencia, su noética es muy posible que parezca anticuada. Es algo así como si describiéramos el sistema astronómico de Ptolomeo sin mencionar el hecho de que desde el momento de su muerte han tenido lugar los descubrimientos en ese campo de Copérnico, Newton y Einstein.

Hay algo cierto en esta observación. Saber qué se ha dicho en filosofía, especialmente en noética, desde los tiempos de Tomás de Aquino nos es de absoluta necesidad. Para mencionar sólo un desarrollo que Tomás de Aquino posiblemente no habría podido prever, o al menos que no previó, la extensión del método matemático a prácticamente todo el campo de la física y de la biología constituye un hecho nuevo que ha de ser tenido en cuenta por cualquier filósofo actual. En el tiempo de Tomás de Aquino, la ciencia estaba dominada por la categoría de la cualidad; hoy está dominada por la categoría de la cantidad. En el siglo XIII casi todos creían que conocer era clasificar; hoy casi todos parecen convencidos de que saber es medir. No se trata de renunciar a una metodología que ha hecho posible la moderna ciencia, junto con el sinnúmero de aplicaciones técnicas que son otras tantas confirmaciones de esta verdad.

En el campo de la filosofía, propiamente así llamado, el problema es completamente diferente. El principal acontecimiento que ha tenido lugar desde el fin de la Edad Media no está simbolizado por el nombre de Descartes, sino por el de Kant. Descartes y Kant tienen esto en común; a saber, el hecho de que en nuestros propios días todos admiten que sus doctrinas marcan una época en la historia del pensamiento moderno, aunque pocos están de acuerdo con ellos. El contenido del cartesianismo era que nada debía ser aceptado como cierto que no fuera susceptible de evidencia igual al menos que la de las conclusiones matemáticas; ¿cuántos filósofos podrían encontrarse hoy, entre los que exaltan a Descartes, que consideren matemáticamente válidas sus pruebas de la existencia de una sustancia pensante, de un Dios infinitamente poderoso, e incluso de un universo de materia extensa totalmente libre de todo elemento cualitativo? Similarmente, el contenido del idealismo crítico de Kant era que la

experiencia es, antes que otra cosa, una construcción de la realidad por un entendimiento dotado con categorías propias; en ella, el elemento de necesidad propio del conocimiento científico no viene del mundo, sino de la mente. ¿Cuántos profesores de filosofía podríamos encontrar hoy que aceptaran como válida la tabla de categorías de Kant? ¿Cuántos, simplemente, afirmarían que hay tales cosas como formas puras *a priori* del entendimiento humano?

Esta situación requiere una consideración cuidadosa. Esto quiere decir que Descartes y Kant están ahora siendo elogiados por contribuciones a la filosofía cuyo valor real está más allá de sus propios sistemas filosóficos. El contenido de estas contribuciones es uno y el mismo. Puede ser llamado «idealismo». Ahora bien, el idealismo no es un particular sistema filosófico, sino más bien una actitud mental que puede expresarse de muchas formas diferentes. En sí mismo puede descubrirse cómo la tendencia a reducir, si no la realidad, al menos el conocimiento humano, a los elementos aportados a él por la mente humana.

Desde este punto de vista, el idealismo es, para la filosofía, una posibilidad siempre abierta, y la presencia constante de su posibilidad es lo que ahora se simboliza por el nombre de Kant, totalmente ajeno al aparato de relojería a que él redujo el conocimiento humano en la *Crítica de la razón pura*. Esto ha sido claramente expresado por Karl Jaspers al comienzo de sus conferencias sobre *Vernunft und Existenz* (Razón y realidad). Al comienzo, dice Jaspers, pensamos de nosotros mismos como de seres incluidos dentro de un determinado conjunto constituido por los objetos externos que nos rodean. Para nosotros, esto que existe alrededor nuestro es lo que llamamos realidad externa. Pero sabemos que lo que nos rodea es a su vez rodeado por otras cosas, las cuales, a su vez, están incluidas en otras, y así indefinidamente, hasta que, para detenerse en algún sitio, nuestra razón pone una especie de «todo-lo-incluye» más allá del cual no hay nada. Los filósofos le dan diferentes nombres: por ejemplo, Dios, si están interesados en la teología; o ser, si no quieren rebasar los estrictos límites de la ontología. En este sentido, nos vemos incluidos a nosotros mismos dentro de una realidad objetivamente dada de la que sólo somos una parte. El realismo es una concepción del mundo: estamos incluidos *en* la realidad, y conocer la realidad tal como es es la tarea propia del entendimiento humano.

Pero Jaspers dice a renglón seguido que hay otra actitud posible, y no sólo posible, sino incluso inevitable desde Kant. Todo este ser objetivamente dado que me incluye puede también considerarse como incluido en mí mismo. Está incluido en el mismo entendimiento que sabe que lo conoce y lo pone como una realidad objetivamente dada. Desde este segundo punto de vista, cada cosa que existe, existe en mí y por mí. Yo estoy ahora apareciendo a mí mismo como el «todo-lo-incluye» en el qué y por el qué cada cosa existe. En otras palabras, yo soy ser *(Ich sein)*, soy consciente *(Bewusstsein)*; soy el Espíritu *(der Geist)*. Lo que se llama idealismo es esta concepción del mundo: la realidad está incluida en nosotros y la tarea propia de la filosofía es investigar la naturaleza humana misma, como el mismo *locus* del ser [16].

Si lo consideramos a la luz del tomismo, ¿cuál debe ser nuestra elección? El tomismo es una filosofía del ser. El ser no es género; trasciende todo género. Es, por consiguiente, un *a priori*, por decirlo así, aunque no podemos encontrarnos con esta alternativa en la doctrina de Tomás de Aquino. No podemos escoger entre ser y conocer; es decir, entre un mundo de cosas en las que el sujeto cognoscente mismo está incluido como una cosa particular más, y un mundo de conocimiento en el que cada cosa, incluido el sujeto cognoscente mismo, está incluido como un objeto de conocimiento. Manifiestamente, en la doctrina de Tomás de Aquino, el conocer mismo debe concebirse como una forma particular o caso de ser.

Comprender esto es tan importante que, al enfocar nuestra atención sobre un pequeño número de puntos escogidos, estaría justificado el intentar comprobar al menos el significado correcto de éste. Lo que está aquí en juego es nada menos que el sentido en que el epíteto «realismo» puede aplicarse correctamente a la noética de Tomás de Aquino.

Al enseñar filosofía se acostumbra a presentar el realismo como una posición anticuada eliminada por el idealismo moderno. Las cosas no son así de sencillas en filosofía. En metafísica, al menos, las últimas novedades no son necesariamente las más ciertas. En la noética de Tomás de Aquino todo descansa sobre la experiencia elemental de que las cosas pueden existir de dos formas diferentes: primero, en ellas mismas; segundo, en nosotros mismos y por nosotros mismos, esto es, en cuanto que tenemos conciencia de su existencia y del conocimiento de sus

naturalezas. Esto no es algo para ser demostrado, es un hecho irreductible que juega en la filosofía de Tomás de Aquino el papel de un principio. Y su reconocimiento domina toda su doctrina del conocimiento, que puede ser resumida en estas pocas palabras: cada conocimiento de un objeto distinto de nosotros mismos es una relación real entre nuestro propio ser y otro ser[17]. Lejos de imaginar un mundo de cosas en sí mismas a un lado y un mundo de conocimiento al otro, Tomás de Aquino considera estos dos órdenes como dados siempre, juntos e inseparablemente, dentro de una sola experiencia. Para la cosa conocida, ser conocida es ser en el sujeto cognoscente en lugar de ser sólo en sí misma. Para el ser que conoce, conocer es ser otra cosa en lugar de simplemente ser ello mismo. No hay forma para justificar este hecho primitivo, ni incluso para decir que el sujeto cognoscente tiene alma o entendimiento. Para limitarnos al caso del hombre, nosotros sabemos que el hombre tiene un entendimiento porque le es posible conocer otros seres, y no a la inversa; y sabemos que lo que llamamos entendimiento del hombre es inmaterial porque, al conocer a otro ser, el entendimiento no se convierte materialmente en este otro ser (al percibir un árbol, yo no me hago un árbol); por el contrario, conocer otro ser es hacerse él inmaterialmente.

Hay, por consiguiente, un mundo del conocimiento, pero éste es una parte del universo del ser. Conocer es ser según la forma de un conocimiento que es; ser conocido es ser según la forma de un ser conocido. Así entendido, el conocimiento es una clase de suceso natural que tiene lugar en los seres y entre seres. A la pregunta: «¿Por qué hay tantos seres como son posibles de conocer? La respuesta es que, al menos que consideremos la pregunta desde el punto de vista de la causa final de la creación en general, de la creación del hombre en particular, no necesitamos siquiera plantear la pregunta. Desde el punto de vista de la posibilidad y naturaleza del conocimiento, sólo necesitamos conocer, de hecho, que hay tales seres capaces de convertirse en otros por modo de conocimiento. Y al decir «seres» no digo «mentes», «espíritus», «intelectos» o «entendimientos»; digo «hombres», incluyendo mente y cuerpo: hombres que comunican con otros cuerpos a través del suyo propio y se hacen estos otros cuerpos, por una vía inmaterial, a través de sus propias facultades sensoriales e intelectuales.

Esto equivale a decir que el conocimiento humano es una fun-

ción animal, o al menos biológica. El hombre vive, se mueve, actúa, conoce; y para él conocer es ejercitar la más alta función que un ser viviente posiblemente pueda cumplir; pero pertenece a la misma clase general que las demás funciones. Si la función cognoscitiva se cumple bajo condiciones normales por un sujeto cognoscente normalmente constituido, entonces el conocimiento es verdadero, justamente como el oído oye un sonido, si está normalmente constituido y funciona bajo condiciones normales. El error es un caso patológico de una función natural. El conocimiento normal bien puede no ser completo; en verdad, no es nunca un completo conocimiento; pero el conocimiento normal es verdadero desde el momento que es conocimiento. La verdad es un recto caso de normalidad en el modo de ser que llamamos conocimiento.

Es ciertamente posible pensar de otra forma. Dado un conjunto es siempre posible decidir que este conjunto se reduzca a una de sus partes. Nuestro punto presente es que la noética de Tomás de Aquino insiste antes que nada en preservar la integridad del conjunto, algo que no puede hacerse en ninguna filosofía que no ponga como su primer principio la todo-abarcante noción de ser. A partir del ser, puede conocerse; por el contrario, si se decide partir del acto de conocimiento del sujeto cognoscente considerado como un absoluto punto de partida, nunca se saldrá de él. Nunca triunfará en lograr el ser [18].

Para concluir, volvamos la mirada sobre el conjunto de materias estudiadas e intentemos verlo a la luz de nuestras conclusiones iniciales. Lo que ahora decimos es que, en cualquier clase de conocimiento, lo que es inteligible precede necesariamente a la intelección que nuestro conocimiento tiene de él. Esto es lo que queríamos decir: que el conocimiento se da en el ser y *es* ser. Al comienzo de todo lo demás, como su origen y causa, hay un puro Acto de Ser, que llamamos Dios. Ahora bien, sin duda, Dios es supremamente inteligible en Sí mismo; por ser perfecto y supremamente inmaterial, Él es la cima de ambas cosas, intelección e inteligibilidad. Dios, dice Tomás de Aquino, se conoce no sólo a Sí mismo, sino también todo lo que tiene en Él su causa. El conocimiento que Dios tiene de cada cosa es en definitiva Su propio autoconocimiento. Además, su propio autoconocimiento es idénticamente Él mismo, su misma existencia. De aquí que las ideas divinas no sean primero realidad. De Dios mismo no se dice que sea porque se conoce; ni por lo mismo puede

decirse que se conoce *porque* existe; en Dios, conocer es ser. En este sentido, el realismo de Aristóteles ha encontrado su justificación última en la teología de Santo Tomás de Aquino. Aristóteles habría identificado con el Pensamiento la realidad más profunda del Ser Primero; en la doctrina de Tomás de Aquino, el Pensamiento mismo se identifica con el Ser.

NOTAS DEL CAPITULO 10

[1] JOHN LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding,* libro III, cap. 1, 1-3 (por qué el hombre recibió de Dios la facultad de pronunciar sonidos articulados), libro II, cap. 11, 9-10 (la abstracción pone una distinción perfecta entre el hombre y el bruto).

[2] *De Veritate,* q. 15, a. 1: *Perfectio autem spiritualis...*

[3] ST, I, q. 15, a. 7 ad 3.

[4] ST, I, q. 76, a. 1.

[5] *Ibid.* y ad 4.

[6] *Ibid.* ad 5. La misma doctrina se encuentra en SCG, II, c. 68, § 3, y en el ya citado texto: *De Spiritual. Creaturis,* a. 2 ad 3. Sobre la relación entre la noción del «esse» y este problema, *De Anima,* a. 9.

[7] ST, I, a. 55, a. 2. Véase I, q. 89, a. 1.

[8] ST, I, a. 79, a. 8. Véase *De Veritate,* q. 15, a. 1.

[9] ST, I, q. 1, a. 7: *De Anima,* a. 13; *In Aristotelis Libros de Anima,* II, lect. 6 y 7.

[10] El conocimiento intelectual no es *causado* en nosotros propiamente por las cosas sensibles. Es causado por el poder de los sentimientos que llegan a producir en nosotros los fantasmas o representaciones mentales del objeto, sin los cuales no es posible un conocimiento intelectual:

> *... pero como los fantasmas no pueden inmutar el entendimiento paciente, sino que exigen ser hechos inteligibles actualmente por medio del entendimiento agente, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del saber intelectual, sino que en cierto modo es más bien una especie de materia dentro de la causa* (*ST,* I, q. 24, a. 6; véase *Quodlibetum,* VIII, q. 2, a. 1).

El entendimiento no puede conocer sin volver ante todo y siempre sobre estas representaciones mentales, llamadas fantasmas. Precisamente al usar conocimientos ya adquiridos hemos de recurrir a imágenes pertenecientes a la actualidad para entenderlos. Por esta misma razón los maestros usan ejemplos para ayudar a los alumnos a entender verdades abstractas. Pero el principio general del que puede deducirse esta conclusión es que en todos los sujetos capaces de conocer, el objeto propio de una potencia cognoscitiva es proporcionado a la naturaleza de tal potencia. Como las almas de los animales son formas materiales, su objeto propio es la forma material percibida por los sentidos, con todas las características resultantes de su ma-

terialidad. Como los ángeles son sustancias separadas, el objeto propio de su inteligencia tiene que ser una sustancia inteligible separada de la materia: «Mientras que el objeto propio de la inteligencia humana, que está unida a un cuerpo, es una entidad o naturaleza que exista en la materia corporal.» Esto nos hace retornar a la consecuencia de que «para que el intelecto pueda aprehender su objeto propio es preciso de toda necesidad que recurra a las imágenes o fantasmas, si ha de percibir la naturaleza individual que existe en el individuo» (ST, I, q. 84, a. 7). Estos son textos que no sólo requieren ser leídos, sino también meditados, hasta que el espíritu vea con claridad el concepto fundamental de lo que se llama «objeto propio». Véase *De Veritate*, q. 10, a. 6.

[11] *In Boethium de Hebdomadibus*, cap. II (en *Opuscula Omnia*, ed. P. Mandonnet, vol. I, pp. 173-174). Véase JOHN LOCKE, *Essay*, II, 8, 1, particularmente:

> *... cada una de las ideas abstractas es distinta, de forma que ninguna de las dos puede ser jamás la otra; por eso el entendimiento, a través de su conocimiento intuitivo, percibirá sus diferencias; por lo mismo, en una proposición ninguna de las dos ideas puede ser afirmada totalmente de la otra. Pues por muy próximas que parezcan ser entre sí, también es cierto y seguro que el hombre es un «animal», o «racional», o «blanco», y cualquiera advierte rápidamente que las siguientes afirmaciones son falsas: «Humanidad es animalidad», o «racionalidad», o «blancura»; esto es tan evidente como las más elementales máximas.*

[12] *In I Sentent.*, d. 19, q. 5, a. 1.

[13] *In I Sentent.*, d. 19, q. 5, a. 1 ad 7 (ed. P. Mandonnet, vol. I, página 97). En su *Comentario* a la *Metaphisica* (VI, lect. 4, n. 1.232), Santo Tomás hace notar la distinción de las dos operaciones del entendimiento; pero quizá por estar interpretando aquí a Aristóteles, que no menciona nunca ningún acto de ser *(esse)*, el Comentario no usa la concepción de esencia para la *indivisibilium intelligentia*, ni la concepción de existencia para el juicio. Al contrario, en su comentario al *De Trinitate*, de Boecio (q. V, a. 3), afirma Santo Tomás de nuevo que *prima quiden operatio respicit ipsam naturam re... secunda operatio respicit ipsum esse rei* (la primera operación se refiere a la naturaleza de la cosa..., la segunda operación dice relación al ser mismo de la cosa). Esta posición la mantuvo Santo Tomás hasta el final de su vida.

[14] SCG, I, c. 14, § 2.

[15] *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1 ad 4. Como ya se dijo expresamente más arriba (p. 179), la teología negativa de Santo Tomás presupone una positiva, o una teología afirmativa, sin la cual no sería siquiera concebible «el camino de la negación» mismo. Ninguna de las dos vías debe ser despreciada; pero está fuera de toda duda que el procedimiento negativo tiene en Santo Tomás la última palabra. La razón última para ello está en que en Dios todo es verdaderamente el acto de ser (*De Veritate*, q. 2, a. 11). En este punto establece Santo Tomás que los nombres predicados de las criaturas no se predican de Dios ni de forma puramente unívoca, ni puramente equívoca. Los dos aspectos de la cuestión, así como su recíproco equilibrio, han sido expresados perfectamente en la definición del IV Concilio Laterano, Decretal 3, *Damnamus ergo...*: «Por muy grande que pueda demostrarse

la semejanza entre el Creador y Sus criaturas, se observa entre ellos una desemejanza mucho mayor.»

[16] K. JASPERS, *Vernunft und Existenz.* Fünf Vorlesungen (Bremen: Jos. Storm Verlag, 1949), cap. II, pp. 34-41.

[17] En este punto asumió Santo Tomás de Aquino sencillamente la herencia del realismo naturalista de los griegos, especialmente el de Aristóteles. El pasaje fundamental sobre el que se reflexiona se encuentra en *Metaphysica,* IV, 6, 1011, a. 3-14 (en el *Comentario* de Santo Tomás, IV, lect. 15, núms. 708-710). La posición común a Aristóteles y a Santo Tomás es la de que, como cada uno sabe claramente si está dormido o en vela, si está sano o enfermo, es superfluo preguntar por una justificación demostrativa de una cognición de la que estamos seguros. Los que lo hacen y no se contentan con aquel conocimiento quieren demostrarse a sí mismos que realizan un acto cognoscitivo. Esto significa, según dice Aristóteles, buscar demostración para una cosa que no tiene ninguna.

[18] Una ilusión que debe evitarse cuidadosamente es la de creer que el problema de las condiciones bajo las que es posible el conocimiento humano está ya científicamente decidido o filosóficamente superado o pasado de moda. No es así. Einstein cree poder atribuir a Kant el haber establecido que es un contrasentido suponer un mundo externo ayuno de toda cognoscibilidad. Pero ¿qué significa eso de que el mundo es inteligible? Einstein ha dicho: «La eterna incomprensibilidad del mundo es precisamente su comprensibilidad.» *(Man kann sagen: das ewig Unbegreifliche an der Welt ist ihre Begreiflichkeit) (Phisik und Realitat,* in *Zeitschrift für freie deutsche Forschung,* París, 1938, pp. 6-7). Parecidas observaciones pueden encontrarse en el ensayo de Erwin Schrödinger «What is Life?» Al hablar de la permanente transmisión hereditaria de ciertos tipos a través de los siglos, observa:

Es un milagro tan grande, que sólo hay otro que le supere; el cual, si bien está íntimamente ligado con aquél, se encuentra, sin embargo, en otro plano completamente distinto. Quiero decir el hecho de que nosotros mismos, cuyo ser está basado totalmente sobre recíproca influencia de este tipo, poseamos la posibilidad de llegar a conocimientos de gran volumen sobre ello. Yo creo que es posible que este conocimiento se vaya perfeccionando hasta casi una total comprensión.

(Erwin SCHRÖDINGER, *What is Life? Other Scientific Essays.* Nueva York: Doubleday Anchor Books, 1956, p. 32.) Con otras palabras: Es una especie de milagro el que la ciencia pueda dar cuenta de sus propias posibilidades. Y, en efecto, sólo la filosofía puede plantearse este problema con posibilidades de dar con una contestación válida.

CAPITULO 11

HOMBRE Y VOLUNTAD

Hay un universo creado, y existe el hombre, que por ser, es *acto y, por la misma razón, capaz de actuar*. De aquí que, siendo Dios el acto supremo, es supremamente apto para causar otras existencias. Su eficiencia radica en su propia existencia *(esse)*, pero la forma de ejercerse esta eficiencia propia de cada ser está sometida a una cierta regla, que es su misma naturaleza; es decir, su forma. La clase de operación cumplida por un determinado ser está impuesta por la clase de ser que es. Tal es el significado de la clásica fórmula *operatio sequitur esse:* la operación de un ser fluye de su esencia, y la naturaleza de la operación realizada está determinada por la naturaleza del ser que la realiza.

Puesto que es propio de la causa comunicarse bajo la forma de efecto, todos los efectos se asemejan a sus causas, no necesariamente en el sentido de que reproduzcan sus apariencias externas (aunque frecuentemente es así), sino en el de que al menos algo del ser de la causa ha sido transmitido a su efecto. Esto comporta dos consecuencias. La primera es fácil de entender; y es que el ser y sus actividades funcionales son dos momentos diferentes de una misma realidad. Al hablar de la vida *(vivere)*, que en los seres vivientes es su *esse*, Tomás de Aquino dice que

es *non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus*. Operación es, por consiguiente, un acto derivado, a través de la esencia, del primero y fundamental, que es ser[1]. La segunda consecuencia es que las operaciones de los seres se dirigen, por así decirlo, a un fin. Este punto requiere cuidadosa consideración.

Todas nuestras reflexiones previas sobre causalidad han estado presididas por las nociones de causa material, causa formal y, sobre todo, de causa eficiente. Al decir que las operaciones del ser se dirigen a ciertos fines introducimos la noción de causa final o de intencionalidad. Lejos de ser de importancia secundaria, la causa final ha sido descrita por Tomás de Aquino como la primera y más importante de todas las causas. Y, ciertamente, es con el propósito de alcanzar un fin determinado con el que la causa eficiente educe de la materia la forma de la cosa o del ser que quiere producir. Por otra parte, puesto que para un ser el actuar u operar es comunicar algo de sí mismo a su efecto, el fin perseguido por un ser en sus operaciones está profundamente determinado por su naturaleza y forma. En este sentido, la causa final está predeterminada por la causa formal del ser operante. El fin del entendimiento en su operación es entender, el fin del fuego es quemar y lo mismo puede decirse de cualquier clase de causa eficiente. La causalidad es siempre sobre lo mismo: o comunicar su propia forma o encontrar en alguna otra cosa lo que necesita para completar su propio ser.

El universo de Tomás de Aquino debe esta característica a la noción de ser concebida como acto. Aristóteles ya había concebido al mundo como construido de sustancias activas, cada una de ellas dando o recibiendo alguna forma de actualidad, tal como cualidades materiales, movimiento bajo todas sus formas, y finalmente, el ser sustancial al término de cada proceso de generación. Sobre este punto fundamental, el tomismo ha sido realmente heredero del auténtico aristotelismo de Aristóteles. Esta es también una de las principales razones para la obstinada resistencia de Santo Tomás a las más o menos platonizadas versiones de la doctrina del Filósofo, en las que las sustancias de este mundo sublunar son actuadas por Inteligencias separadas en vez de actuar y operar por sí mismas. Pero Tomás de Aquino ha protegido siempre la más profunda inspiración del aristotelismo contra su propia tendencia a reincidir en alguna especie de platonismo. El dinamismo universal de las sustancias enseñado por Aristóteles se convierte en un dinamismo universal del ser *(habentia esse)*

en la metafísica de Tomás de Aquino. Esta innovación era inseparable de su inspiración cristiana. Una vez más, el cristianismo, una doctrina puramente religiosa, cambió el curso de la evolución filosófica.

El carácter propio de la noción tomista del mundo material, incluidas las sustancias intelectuales (a saber, las almas humanas) que están sustancialmente unidas a los cuerpos es que, en ella, la existencia de cada sustancia es, por la misma razón, un acto «tendente a»: *esse est tendere*. Ahora bien, a lo que tiende un ser es su fin, aparte de que lo consiga o no. «Tendencia», «inclinación», «afición» son coesenciales al ser tomista. En otras palabras, Tomás concibe a los seres como siempre «empeñados» en la persecución de algún fin. Para comenzar, todos los seres se esfuerzan por conservar su propia existencia; se proponen ser, e instintivamente evitan todo lo que pone en peligro su ser. Por la misma razón, naturalmente tienden a todo lo que es susceptible de preservar, aumentar y perfeccionar su ser. Los cuerpos se mueven para obtener alimento y continuar existiendo; los entendimientos se mueven igualmente, en su propia forma, para conocer y así ser de una forma más perfecta de lo que son. En resumen, ser, operar y tender a ciertos fines son para cada ser una misma cosa.

Estos fines no se abandonan a la suerte. Hay una razón por la que un ser tiende hacia alguno con preferencia a otros. Esta razón es un hecho, un hecho irreductible que ha de aceptarse como tal; a saber, la complementariedad recíproca de ciertos seres finitos. Precisamente porque son finitos, todos los seres creados son susceptibles de recibir adiciones complementarias. Lo que pueden llegar a ser, y no son, pueden encontrarlo, o recibirlo sólo de otros seres que tienen en acto lo que ellos sólo tienen en potencia. En términos más simples, cada ser observa siempre lo que le falta y busca donde poder encontrarlo. Esta relación puede expresarse en términos más o menos técnicos, pero la experiencia común nos la enseña. Puede llamarse una relación de potencia y acto: un ser susceptible de ser perfeccionado por otro está en potencia de él. Ningún ser está en potencia de lo que por su naturaleza no ha de recibir o adquirir; ni está en potencia con respecto a seres que no actúan en el mismo orden del que está en potencia. Recordemos que, en la realidad concreta, no hay nada que sea pura potencia. Puesto que el acto es ser, la potencia pura sería no-ser; por esto, la relación de potencia a acto es siempre la de

una realidad completa a una realidad más completa en la línea misma de ser. La misma relación puede describirse con palabras sencillas como la que existe entre algún ser al que falta algo y algún otro ser del que puede obtenerse lo que falta al anterior. En el lenguaje de Tomás de Aquino, a esta misma relación se llama con frecuencia «*conveniencia*», lo cual significa la aptitud de un ser para actuar la potencialidad de otro. Entre los seres hay, podría decirse, relaciones de «afinidad» (o de no afinidad) en el mismo orden del ser[2].

Para un ser, «convenir» a otro ser, como el acto conviene a lo que está en potencia, es ser su «bien»[3]. No hay noción más realista del bien que la que lo hace consistir en la «afinidad de un ser al ser de otro: *quod est conveniens alicui, est ei bonum*». La bondad no es un «valor» superañadido al ser o atribuido a él por el sujeto que lo desea; la bondad es su relación ontológica con otro ser. Ni es bondad lo que parece como una cosa buena, pero no lo es; la bondad se encuentra en lo que realmente *es* adecuado al ser real de otra cosa. Donde hay sólo aparente afinidad, sólo hay apariencia de bondad. En congruencia, ésta es la razón por la que cada agente actúa por un bien. Pues todo agente actúa en cuanto está en acto; ahora bien, puesto que debe haber adecuación en el fin de su acción, un agente:

> *... al obrar tiende hacia un ser semejante a sí y, por tanto, hacia un acto. Mas todo acto tiene razón de bien, pues el mal sólo se da en lo que, por no estar en acto, está en potencia. Luego toda acción tiende hacia el bien*[4].

Esta es la verdadera justificación para la bien conocida frase que Tomás de Aquino tomó de Aristóteles: *bien es lo que todos los seres apetecen*. Esto es cierto, pero no debe entenderse, como muchos intentan, como si significara que el bien es tal porque todas las cosas lo desean. En el realismo común a Aristóteles y a Tomás de Aquino, el bien no es tal porque es deseado, sino que es deseado porque es bien. Si una acción es deseada como un fin, debe ser porque la acción es buena. Si el efecto de la acción es el fin deseado por el agente, entonces debe ser que este efecto es bueno[5]. En ambos casos, el objeto de deseo es el bien porque es un ser «conveniente» a otro ser.

Este deseo de las cosas por el bien es coextensivo con el orden de actuar y operar las cosas; es decir, con la totalidad de las

cosas existentes. De aquí la fórmula empleada por Aristóteles en su definición de bien: *lo que todos apetecen:* todas las cosas, o cada cosa; es decir, todo lo que existe, tomado singular o colectivamente. Ahora bien, hay dos clases generales de seres operantes; a saber, aquellos que actúan por naturaleza y aquellos cuyas operaciones son dirigidas por conocimiento intelectual. En ambos casos un deseo proporcionado al ser actuante se encuentra en el origen de sus operaciones.

Hay razón para afirmar esta proposición aun en relación con los seres privados de conocimiento. La naturaleza ofrece el espectáculo de seres que actúan de una forma determinada y con cierta regularidad. Pero hay dos formas de interpretar la causalidad natural: o las cosas operan por azar, o están naturalmente ordenadas y dispuestas para producir determinados efectos. El azar no tiene explicación para el orden. Si actuaran de una forma azarosa, las cosas de la naturaleza difícilmente manifestarían tal regularidad en sus operaciones. Incluso para el concepto actual de las leyes de la naturaleza, que interpreta su regularidad como expresión de un simple porcentaje estadístico, el problema consiste en saber cómo es que este porcentaje de efectos asume la forma de estructuras regulares que operan de una forma constante.

La respuesta a esta pregunta es que incluso en las cosas que carecen de conocimiento hay un hondo sentido o principio de actuación en virtud del cual las cosas se inclinan a actuar de cierta forma, siempre la misma y determinada por su misma naturaleza. Tomás de Aquino concibió las naturalezas como determinadas, pero al mismo tiempo dotadas de una especie de espontaneidad que las inclina a operar según sus propias formas y, por así decirlo, por su propio bien:

> *Todos los seres naturales están inclinados a lo que les conviene, pues hay en ellos cierto principio de inclinación por el que su inclinación es natural* (es decir, no violento, como sería de otra forma). *De esta forma, no son simplemente conducidos a sus debidos fines, sino que más bien ellos mismos de algún modo se dirigen a él por su propia conveniencia* (ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos). *Sólo las operaciones violentas son conducidas, porque no contribuyen en nada a la acción del motor, puesto que las opera-*

ciones naturales proceden a su fin en cuanto que cooperan con Quien las inclina y dirige mediante un principio innato en ellos [6].

Santo Tomás no podía llegar al final de su explicación sin revelar la razón última por la que incluso las cosas privadas de conocimiento proceden tan regularmente a fines señalados que ellas mismas no conocen. El principio de su inclinación natural las dirige al fin al que es dirigida por su Creador. Es muy importante entender que el Dios de la filosofía cristiana creó ambas cosas, naturaleza e inclinaciones, sin hacer violencia a su espontaneidad. Por el contrario, Dios las causa y dirige a sus fines como los principios naturales espontáneamente operan y tienden a estos fines. Aún más, sin conocer su propia facultad, las naturalezas pueden actuar como si supieran lo que están haciendo; pero esto es cierto porque sus primeros principios poseen en su lugar el conocimiento que les falta. La flecha que vuela no sabe su blanco, pero lo alcanza porque ha sido dirigida a él por el arquero. En un último análisis, incluso las naturalezas actúan bajo la guía de un entendimiento.

¿Cuál es el fin de estas operaciones? Puesto que todas las naturalezas están inclinadas a sus propios fines por el Primer Motor, Dios, aquello a lo que cada una de ellas se inclina debe ser lo que es querido e intentado por Dios. Pero Dios no tiene otro fin que sí mismo, y porque Él mismo es el Acto Puro de Ser, Él es supremamente bueno. Más exactamente, Dios es el mismo Bien, el cual es Su esencia, es en Él *Ipsum Esse*. Decir, pues, que todas las cosas operan con Dios como su fin, es lo mismo que decir que todas las cosas obran por un bien. Ahora bien, apetecer algo es tender a eso, y tender a algo como al propio fin de uno es apetecerlo. Es desearlo. La importancia de esta afirmación no debe ser pasada por alto. Si los seres naturales fueran simplemente aplicados por Dios a sus actos y a sus fines, la palabra «deseo» no describiría correctamente la causa de sus operaciones. Por el contrario:

> *... puesto que todas las cosas están ordenadas y dirigidas por Dios al bien, en tal forma que hay en cada una de ellas un principio por el que ella misma tiende al bien, como si al buscar su propio bien* (quasi petens suum bonum) *debiera decir que todas las cosas naturalmente apetecen el bien* [7].

La importancia de la doctrina es tal que deben hacerse algunas precisiones. Primero, al decir que el «bien» es lo que todos apetecen, Santo Tomás no quiere decir que todas las cosas buenas son apetecidas por todos los seres indiscriminadamente. Como hemos dicho, el bien para una cosa es lo que conviene a su propia naturaleza. El significado de la fórmula es que cualquier cosa deseada por algún ser es deseada porque es buena [8]. En resumen, «bueno» es lo deseable *(appetibile)*, como «verdadero» es lo cognoscible; luego el ser es lo apetecible como bueno, lo mismo que es lo cognoscible como verdadero.

Una segunda observación se refiere a la forma en que los seres carentes de inteligencia apetecen lo que es bueno para ellos. Este deseo no es otra cosa que su misma naturaleza considerada en su realidad dinámica y como ordenada por la sabiduría de Dios. En el pasaje de las Escrituras frecuentemente citado en que se dice que Dios lo ha dispuesto todo, «*suaviter*» (Sap 8, 1), Santo Tomás lee la verdad filosófica que, como hemos dicho, Dios no sólo hace que las cosas actúen en vista de su propio bien, sino que además les da un principio interno, principio de operación y una tendencia interna al bien que le es verdaderamente propio; Dios hace que todas y cada una de ellas tienda a su propio fin señalado por Dios, por sí misma y por su propia conveniencia. *Sponte tendentia in bonum* tal es la realidad concretada expresada por la fórmula: incluso los seres privados de conocimiento apetecen el bien [9].

Una tercera consecuencia ha sido el origen de interminables discusiones entre teólogos. Y no es extraño. Extremadamente sencilla, si se toma en el significado exacto que tiene en la doctrina de Tomás de Aquino, se hace ininteligible tan pronto como inadvertidamente es alterado uno sólo de los términos del significado tomista. Esta es que «lo mismo que Dios, por ser la primera causa eficiente, actúa en todo agente, así también, por ser el fin último, Dios es apetecido en cada fin». La razón para esta conclusión es clara: puesto que incluso los seres sin entendimiento tienden al bien en virtud de una tendencia interna puesta en ellos por Dios, y puesto que Dios es el Bien mismo, cada cosa que tiende y apetece, tiende al último fin de la acción de Dios; a saber, el absoluto Bien, Dios. Esto lleva a decir que, de hecho, todos los seres desean naturalmente a Dios. Lejos de encontrar algo inconveniente en su audaz afirmación, Tomás no cree una vez más añadir nada a la Escritura, excepto su explicación intelectual.

Pues está escrito *que universa propter semetipsem operatus est Dominus* (Prv 16, 4). Si Dios lo ha hecho todo para Sí mismo, todas las criaturas que actúan lo hacen en última instancia para Dios. Ahora bien, como hemos dicho, tender a un fin en virtud de un principio interno es desear ese fin. La consecuencia que se deriva necesariamente es que todas las cosas naturalmente apetecen el fin para el que existen; pero Dios ha ordenado todas las cosas a Sí mismo como a su fin; de aquí que todas las cosas naturalmente apetezcan a Dios [10].

Tal es la famosa y tan discutida tesis del «deseo natural de Dios» en la doctrina de Tomás de Aquino. Ahora estamos en la mejor situación posible para entenderla en la plenitud de su significado y sin ningún peligro de interpretarla mal, precisamente porque ahora se trata del deseo natural que incluso las sustancias físicas naturales y privadas de conocimiento tienen de Dios. Como tal, la doctrina simplemente describe un hecho, enlazado con la estructura misma de un universo creado por Dios. El creador lo ha hecho todo para sí mismo y todo actúa para Dios; y puesto que la naturaleza consta de espontaneidades naturales, actuar para Dios es tender a Dios, apetecer a Dios. Esta conclusión no debe ni ser llevada más allá de sus límites de validez ni indebidamente minimizada.

El universo de Tomás de Aquino consiste en sustancias dinámicas, activas y operantes espontáneamente. Decir que «apetecen» no es, no obstante, decir que tienen conciencia de su naturaleza, del objeto de sus tendencias naturales o del fin de sus operaciones. En cierta medida, como veremos, algunas de ellas conocen todo esto, precisamente porque son sustancias intelectuales; pero incluso las sustancias que no conocen estas cosas actúan, de hecho, como si las conocieran. En verdad, Dios conoce el fin que les ha sido señalado por Su Sabiduría; de forma que, en un último resultado, ellas apetecen por *Su* apetito como ellas son por *Su* Ser. Esto lo resume brevemente Tomás de Aquino cuando dice: «todas las cosas apetecen naturalmente a Dios de forma implícita, no explícitamente» [11]. Desear a Dios *implicite,* aunque no *explicite,* no es *conocer* que se tiende a Dios, sino *ser* un tendente a Dios.

Dentro de estos límites precisos, no obstante, la doctrina es totalmente verdadera. Bajar el tono por miedo de sustituir la teología por la filosofía es olvidar que la filosofía de Tomás de Aquino es una filosofía cristiana y que su universo, siendo como es plenamente natural, es no obstante un universo religioso. Todo

en él es, subsiste y se mueve como un efecto de Dios y para Dios.

El fin de los seres creados no puede ser convertirse en otros tantos dioses. Entre el ser por sí mismo y el ser causado no hay confusión posible. Ni puede ser la finalidad del mundo como conjunto conocer a Dios tal como Él es en Sí mismo. Como veremos más tarde, presupone una libre decisión de Dios el elevar a algunas de sus criaturas a una condición sobrenatural, de la que, dejadas a sí mismas, son incapaces. Además, no todas las criaturas son capaces de conocer. Pero hay una vía por la que todas las criaturas, incluso aquellas que no tienen capacidad cognoscitiva, pueden tender a Dios. Por muy bajas que estén situadas en la escala de los seres, todas las criaturas son efectos de Dios y como tales se asemejan a su causa; todas las cosas, pues, tienden a Dios al tender a ser como Dios. Esta verdad puede comprobarse por observación directa. Todas las cosas apetecen al ser. Lo que comúnmente se llama «instinto de autoconservación» no es más que este mismo amor de la vida y de la existencia que resiste cualquier amenaza para su supervivencia. Pero todas las cosas existen en tanto en cuanto se asemejan a EL QUE ES, cuyos efectos son. Querer ser, pues, es desear ser como Dios. Ello es, para una criatura, querer ser por participación lo que Dios es en Sí mismo. El más fundamental de todos los instintos confirma así el hecho de que todo lo que es apetece ser como su Causa. En este sentido, simplemente ser es tender a Dios [12].

Pero las criaturas no tienden a asemejarse a Dios sólo en lo que son; actúan y operan para aumentar su semejanza con la bondad divina. Lo que Dios es por el simple hecho de ser el puro Acto de Ser, han de adquirirlo sus criaturas por semejanza a través de múltiples operaciones. La misma noción inicial de Dios que ha dominado toda la filosofía cristiana de Tomás de Aquino entra aquí de nuevo en juego. Una cosa es buena en cuanto que es perfecta (y ser perfecto es ser). Ahora bien, en Dios, todas las perfecciones se identifican con su esencia, que es su misma existencia:

> *En Dios el ser, vivir, el ser sabio y feliz y todo cuanto vemos que pertenece a la perfección y a la bondad, son una misma cosa, como si toda la bondad divina se identificara con el ser divino. Además, el mismo ser divino es la sustancia misma del Dios existente* [13].

La fuerza plena de estas palabras se advierte todavía mejor en su origen latino, pues no hay palabras adecuadas en la traducción inglesa: *quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse, rursumque ipsum divinum esse est ipsius Dei existentis substantia.* Ahora bien, esta reducción precisamente de todas las perfecciones a la existencia es imposible en las criaturas, ninguna de las cuales es su mismo existir *(esse): nulla substantia creata est suum esse.* Cada criatura ha de adquirir la bondad que puede tener, pero que no tiene, a través de determinadas acciones y operaciones. Esto lo hace por vía de movimiento, entendido en su más amplio sentido, como una clase de cambio; es decir, el movimiento de que es capaz lo que está en potencia. Por ello los seres finitos y compuestos se realizan progresivamente a sí mismos; esto es, perfeccionan progresivamente su ser por medio de sus múltiples facultades y operaciones. Santo Tomás dice esto en los términos más sencillos posibles: «las criaturas no pueden acercarse a la perfección de su bondad por sólo su propio ser *(esse)*, sino por medio de varias cosas *(sed per plural)*» [14]. Tal es, en un último término, la razón para todos los movimientos y cambios observables en el universo. Esto hace posible a las cosas imitar a su Causa, no sólo en su ser sustancial, sino también en las perfecciones que son debidas a sus respectivas esencias.

Incluso el mundo físico de Tomás de Aquino es la escena de una ontológica generosidad universal. La naturaleza puramente metafísica de esta noción de causalidad natural es evidente. La ciencia positiva es perfectamente libre de averiguar las leyes de la naturaleza e incluso la naturaleza de estas leyes sin recurrir a esta clase de consideraciones. El origen último y la naturaleza de la causalidad física no es sujeto propio de investigación científica. Por la misma razón, ninguna consideración tomada de las ciencias de la naturaleza puede amenazar la validez de esta concepción metafísica del mundo. Porque *son*, las cosas tienden a ser como Dios en cuanto que Él es, y de la misma forma tienden a ser como Dios en cuanto que Él es causa, pues ellas también son causas de otras cosas por sus operaciones. Puesto que ser es bueno, causar un ser es causar un bien. Es, por consiguiente, una buena causa ser causa; y tender a causar otros seres es imitar la fecundidad de la bondad divina: «Luego las cosas creadas, por el hecho de ser causas de otras, pretenden asemejarse a Dios» [15].

Es necesario conocer esta parte doctrinal para comprender correctamente la naturaleza de la voluntad humana. Lo que llama-

mos «voluntad» no es sino un caso particular de este apetito universal por el que todas las cosas, sin excepción, tienden a imitar a Dios en la misma medida en que son. Los seres privados de conocimiento, tales como minerales o plantas, operan y son causas en determinadas formas, conforme a sus mismas naturalezas. Los animales ocupan un grado más alto en la escala de las causas. Dotados de conocimiento sensorial e incluso de un instinto que imita el conocimiento intelectual, pueden ejercitar una cierta elección dentro de una variedad de movimientos posibles. Comparado con el *apetito natural* de las cosas inanimadas, el *apetito sensitivo* de los animales representa un grado más de perfección. Pero la inclinación del animal a su fin no depende de él; está determinada externamente por el objeto de percepción sensible, como la inclinación natural de la cosa inanimada está determinada por su naturaleza. Enfrentado con un objeto de placer o de miedo, el animal no puede dominar sus inclinaciones. En palabras de Juan Damasceno, *non agunt sed magis aguntur:* no actúan, sino que más bien son actuados.

La razón de esta inferioridad es que el apetito sensitivo de los animales, como el conocimiento sensorial mismo, está relacionado con los órganos corporales. El hombre mismo está sometido a estas dos clases de determinaciones. Como cuerpo, el hombre es igual que cualquier otro cuerpo físico: ejemplo, un hombre cae como una piedra; como animal, percibe objetos externos y es movido por el apetito sensitivo mucho más que otros animales. Hambre y miedo le son familiares, y también placer y dolor, amor y odio, ira, y todas las demás expresiones de emociones orgánicas y pasiones. Pero el hombre se diferencia de los demás animales en que tiene un entendimiento. Esta facultad cognoscitiva pertenece al alma *en cuánto* sustancia espiritual dotada de una existencia propia y, por tanto, independiente de su cuerpo. En lugar de restringirse a una cierta clase de objetos, como una facultad sensorial que actúa por medio de órganos sensoriales naturales, el intelecto humano debe a su inmaterialidad la capacidad de conocer cuanto existe. No lo conoce todo y, en lo que conoce, el entendimiento no lo conoce todo igualmente bien; incluso, puesto que no está cortado por ninguna condición material, le es posible llegar a ser, por modo de conocimiento, cualquier objeto concebible.

Este es el significado de la tan conocida fórmula: *intellectus est quodammodo omnia.* El entendimiento es en cierto modo to-

das las cosas, porque todo lo que tiene ser puede ser concebido por él más o menos perfectamente. Otra forma de decir lo mismo es la frase no menos conocida de que «el ser común» es el objeto del entendimiento humano. Las palabras *ens commune* no significan ser común actualmente existente. Sólo tienen existencia actual seres particulares. «Ser común» significa «ser en general»; se trata de una idea general y abstracta, sin existencia fuera de la mente. *Ens commune* es una noción que se refiere a todo lo que existe, en tanto que puede considerarse objeto de la metafísica; la ciencia del ser *en cuanto* ser [16].

Puesto que la naturaleza del apetito se deriva de la naturaleza de la forma, el apetito de una sustancia intelectual y racional debe ser un *appetitus rationalis.* Como tal, este apetito racional o voluntad tiene el mismo objeto que el entendimiento; a saber, el ser. La única diferencia es que, puesto que el objeto del entendimiento es conocido como ser, el objeto de la voluntad es apetecido como bien. De aquí la afirmación corriente en Tomás de Aquino de que igual que el entendimiento tiene por su objeto general el ser, la voluntad tiene por objeto general el bien: «El objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien en general *(universale bonum),* lo mismo que el objeto del entendimiento es lo verdadero en general *(universale verum).*» Esta universalidad del objeto de la voluntad es el fundamento mismo de la libertad de elección. En lugar de ser determinado a objetos particulares, como el apetito natural y el apetito animal, a la forma humana de apetito, que es la voluntad, le es ofrecida por el entendimiento una elección de objetos tan amplia como todo el alcance del ser mismo [17]. Puesto que todo lo que es, es bueno, y puesto que todo lo que es, es cognoscible, todo lo que es, es o puede llegar a ser al menos objeto de la voluntad humana.

Esta descripción de la voluntad y de su objeto es correcta, pero está expuesta a ser mal entendida por la ambigüedad latente en la noción «bien común». En un sentido, la dificultad es similar a la de la definición del objeto de la metafísica: el *ser en cuanto ser.* En su primer y obvio significado, estas palabras apuntan más al ser en general o a la noción abstracta del ser y sus propiedades. Pero al reflexionar ulteriormente sobre ellas, no puede dejar de advertirse que, así entendido, el objeto de la metafísica es una abstracción: un *ens rationis,* sin existencia fuera del intelecto. Esto equivale a convertir la metafísica en una especie de lógica. Para evitar tal consecuencia, los metafísicos añaden fre-

cuentemente al primer significado de la expresión otro completamente diferente, cual es el que la realidad merece verdaderamente el título de ser; a saber, las sustancias separadas y Dios. De la misma forma, después de decir que el objeto de la voluntad es el bien universal, Tomás pronto comprobó que la bondad en general no tiene existencia real. Ahora bien, el objeto del apetito humano, o voluntad, necesita ser algo real. Consecuentemente, la noción de bien universal, o de bien en general, se deriva con frecuencia de un bien tan universal en su comprensión que incluye la totalidad de la bondad tomada en su perfección infinita. En este segundo sentido [16], el bien general o común es Dios, y esto nos hace volver a nuestra primera conclusión: el objeto natural de la voluntad humana es Dios.

No hay oposición entre las dos interpretaciones de la doctrina. Por el contrario, si el objeto del apetito humano, o voluntad, es el bien en general, necesita incluir el bien en sí mismo; es decir, Dios. Por otra parte, precisamente porque la voluntad busca a Dios en todo y en cada bien que desea, puede decirse que la voluntad tiende a Dios «implícitamente», no «explícitamente». Hemos mostrado que todos los seres naturales desean ser como Dios y que el fin de sus muchas actividades es imitar a Dios como ser y como causa. Ahora bien, los hombres son seres de la naturaleza, como todo el resto de la creación. La voluntad es la forma humana del apetito, tanto que Santo Tomás la llama frecuentemente «apetito humano». Como tal, la voluntad misma es parte integrante de la naturaleza. Es una naturaleza; a saber, el apetito natural del hombre. Es evidente que, como tal, la voluntad actúa y opera como cualquier otra naturaleza. Todo lo que se ha dicho del deseo de Dios implícito en todas las naturalezas sería aplicable a la voluntad. Nadie dudaría en seguir a Santo Tomás sobre este punto, suponiendo que se haya cuidado de que la doctrina de Tomás mantenga el mismo espíritu del que procede. Santo Tomás procede normalmente de la forma siguiente: Primero, define rigurosamente los límites dentro de los cuales una determinada proposición es verdadera, y después, dentro de estos límites, lo afirma sin reserva ni atenuación.

Así ocurre con el problema del fin propio de la voluntad humana. En la *Summa contra Gentiles,* Santo Tomás sitúa primero el problema en su contexto más general y, por ello mismo, da a su respuesta su definido significado.

Como todas las criaturas, incluso las que carecen de entendimiento, están ordenadas a Dios como a su último fin, y cada una de ellas lo alcanza en la medida en que participa de la semejanza divina, las criaturas intelectuales lo alcanzan de un modo especial, es decir, entendiendo con su propia operación a Dios. Por ello es preciso que esto sea el fin de la criatura intelectual, o sea, el entender a Dios [19].

Aquellos teólogos que se asustan de la famosa doctrina tomista del deseo natural de ver a Dios comprobarán que si no fuera por este deseo el hombre sería la única excepción en el universo. Sería la única especie de seres, vivientes o no, que no intentaran estar unidos a Dios tan estrechamente como le es posible por su naturaleza, que en el caso del hombre es la de un ser cognoscente:

Según se demostró, el fin último de todas las cosas es Dios, pues cada una intenta unirse a Dios, como último fin, todo cuanto puede. Ahora bien, una cosa se une más íntimamente si es capaz de alcanzar de alguna manera su sustancia, lo cual se realiza cuando uno puede conocer algo de la sustancia divina, consiguiendo una determinada semejanza de la misma. Según esto, la sustancia intelectual tiende al conocimiento de Dios como a su último fin [20].

La importancia de la doctrina es tan sorprendente como clara. Para una «sustancia intelectual» (p. ej., el alma humana), la vía para alcanzar a Dios es la vía del conocimiento intelectual, puesto que la operación propia de cada cosa es su fin. Ahora bien, «entender es la operación propia de la sustancia intelectual y, por consiguiente, su fin». Además, lo que es más perfecto en esta operación es su «último» fin. Pero las operaciones intelectuales derivan su perfección de la de sus objetos; así que entender el inteligible perfectísimo que es Dios es la más perfecta de todas las concebidas operaciones intelectuales imaginables. Por tanto, concluye Santo Tomás, «conocer a Dios, entendiéndole, es el fin último de toda criatura intelectual» [21].

Santo Tomás ha hecho notar explícitamente que ésta es una relación más íntima con Dios que el simple existir y, generalmente, que el operar. Por ser él mismo una operación, cada ser es una imagen de Dios, pero dentro de los límites de su propia natura-

leza. Por conocer a Dios (por imperfectamente que tenga lugar) la criatura intelectual participa, por vía de conocimiento, de la infinita realidad de su objeto. Se ha dicho repetidas veces que el entendimiento es de algún modo todas las cosas (*est quodammodo omnia*). Su forma de ser todas las cosas es hacerse su objeto al conocerlas. Esta verdad general no deja de ser cierta cuando el objeto conocido es Dios. En lugar de ser simplemente ella misma y una imagen de Dios, la sustancia intelectual participa del ser de Dios en cuanto que forma en ella misma cierto conocimiento de Dios. Naturalmente la existencia de la sustancia cognoscente no se hace de ninguna forma el ser real de Dios. El ser divino está completamente separado de todo lo demás por la pureza absoluta de su acto, y esto marca el límite dentro del cual ha de mantenerse estrictamente la verdad afirmada. Pero dentro de estos límites debe ser mantenida sin reserva: por conocer algo de la sustancia divina, el hombre «está más estrechamente unido a Dios» que simplemente por existir y ser en la medida de su ser imagen de Dios. La visión beatífica y su nueva posibilidad no están aquí en juego. Tales perspectivas, abiertas al hombre sólo por la revelación divina, exceden por completo los límites del conocimiento natural y de la especulación filosófica. Lo único que se plantea es que, incluso para los filósofos paganos tales como Platón y Aristóteles, que nunca sospecharon la posibilidad de la visión beatífica (la gracia de todas las gracias cristianas), saber algo de la sustancia divina era estar más estrechamente unidos a Dios al «alcanzar de alguna manera la misma sustancia de Dios» que de cualquier otra forma posible. De seguro, tal conocimiento natural de Dios es muy inadecuado a su objeto; aún más, por él, el hombre *vicinius... conjungitur... Deo, per hoc quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit... quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem.* En resumen, «el entendimiento, entendiendo, llega a Dios como a su propio fin», y esto es cierto de cualquier conocimiento de Dios que podamos tener, pues «lo poco que el entendimiento humano pueda percibir del conocimiento divino, eso será para él su último fin, más bien que cualquier conocimiento perfecto de los inteligibles inferiores» [22].

Al ser la voluntad como una naturaleza, y al ser tal su objeto, es fácil saber cuál es realmente el fin último del hombre. No puede ser otro que conocer a Dios. La suprema felicidad del hombre es conocer a Dios tan perfectamente como pueda ser conocido por una criatura como el hombre. La voluntad juega necesaria-

mente una parte en la adquisición de esta felicidad. Primero, como hemos dicho, la voluntad lo quiere y, por su deseo, pone al entendimiento en camino para tal conocimiento. En una vida cristiana bien ordenada la vida intelectual está enteramente dedicada, directa o indirectamente, a la tarea de adquirir mediante el conocimiento de Sus criaturas un conocimiento de Dios cada vez menos imperfecto.

Considerado desde este punto de vista, es cierto afirmar que la doctrina de Tomás de Aquino es profundamente intelectual en su inspiración. Hay dos salvedades, no obstante. Pues anque es por su entendimiento por lo que de alguna forma el hombre alcanza la sustancia misma de Dios, el entendimiento del hombre nunca alcanzaría su fin si no fuera movido por el deseo del hombre. El hombre busca a Dios, lo ama y se adhiere a Él por su voluntad. Así, pues, la felicidad última del hombre es alcanzar su fin último, y puesto que este fin es conocer a Dios, la felicidad última del hombre consiste en un acto de conocimiento; es decir, en conocer a Dios. La delectación conseguida por este acto no es la sustancia misma de la felicidad del hombre. Al conseguir el objeto supremo de su deseo, el Bien, se alegrará con ello, pero la beatitud o felicidad del hombre consiste esencialmente en un acto del entendimiento, preparado y logrado por un acto de la voluntad [23].

Otra precisión útil es la relativa al valor del conocimiento intelectual realmente accesible al hombre. Hay una opinión de Santo Tomás muy popular entre sus adversarios, que lo presenta como una especie de orgulloso intelectualista. Nada más lejos de la verdad. Seguramente Tomás de Aquino no colocó nada más alto que el conocimiento, excepto el ser, y, en el ser, el *esse;* pero esto no quiere decir que para él el conocimiento humano consiguiera fácil y completamente alcanzar su objeto. Los rasgos de intelectualismo en Santo Tomás, como podía esperarse, son exiguos; pues si un intelecto finito pone a Dios como objeto último de su conocimiento, esto no puede contribuir a disminuir en nada su meta.

La expresión más sorprendente de la modestia intelectual de Santo Tomás probablemente sea el capítulo introductorio del Libro IV de la *Summa Contra Gentiles.* En él anuncia el Maestro su intención de continuar la parte más recóndita de la teología, que trata de los misterios de la fe. Citando a Job (26, 14), dice Santo Tomás: *Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum ejus, et cum*

vix parvam stillam sermonum ejus audiverimus, quis poterit tonitruum magnitudinis ejus intueri? (He aquí que esto no se ha dicho es una parte de sus caminos); y si apenas hemos oído una pequeña migaja de lo que de él se puede decir, ¿quién podrá comprender el trueno de su grandeza?). El trueno de la grandeza de Dios precisamente simboliza la verdad sobre Dios, que sólo nos es cognoscible como revelada por Dios, e incluso entonces no como entendida, sino como creída, hasta que en la otra vida y con la gracia de Dios sea visto. En cuanto a los «caminos» de Dios, éstos son sus mismas criaturas, con sus naturalezas, operaciones y orden, cuyo estudio progresivamente nos lleva menos lejos del conocimiento de Dios naturalmente accesible al hombre. Pues el perfecto bien del hombre es conocer a Dios, y su Creador no quiere hacerle imposible alcanzar su fin. Por consiguiente, puesto que el camino más alto y el más bajo son uno y el mismo, el hombre puede partir de las criaturas inferiores y ascender progresivamente, como por grados, hasta la primera causa de todo. Estos son los caminos; pero, observa Santo Tomás, a causa de la debilidad de nuestro entendimiento, ni aun estos caminos podemos conocer perfectamente: *nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus;* y si incluso los caminos los conocemos imperfectamente, ¿cómo podremos alcanzar por su medio el origen de estos mismos caminos? El apetito humano lleva al entendimiento de hombre tras la huella de Dios, pero incluso la huella es oscura; sólo la gracia hace posible al hombre alcanzar su meta.

Como naturaleza, la voluntad tiende a lo que le conviene. Podría decirse que, por medio de su voluntad, el hombre tiende a lo que conviene a su propia naturaleza y puede perfeccionar su propio ser. Anhela ser más; esto es, ser todavía más de lo que es. Lo mismo que no se diría que el entendimiento conoce, sino más bien que el hombre conoce por medio de su entendimiento, así tampoco la voluntad quiere; el hombre apetece por medio de su voluntad. En las operaciones de libre elección *(liberum arbitrium)* el hombre escoge por su voluntad entre los bienes diversos que le son ofrecidos por su percepción sensorial y su conocimiento intelectual. Por medio de su voluntad, el hombre experimenta a modo de tentación una especie de complacencia en cada una de estas posibles elecciones. Y, ciertamente, puesto que todas y cada una de ellas es un bien particular, la voluntad encuentra placer en acometer cada una como objeto posible de elección final. Esta

complacencia de la voluntad, provisional o final, en los objetos que convienen al ser apetente, se llama amor.

Por su naturaleza, el amor es inseparable del apetito. Dondequiera que hay apetito, hay una forma de amor proporcionado a ello. Las cosas inanimadas no conocen ni sienten, pero puesto que operan en virtud de un principio innato de operación, creado, preservado, movido y dirigido en ellas por Dios, incluso el apetito natural actúa como una especie de *amor natural.* Todos los seres naturales están movidos por una inconsciente, aunque real inclinación a la que es, por así decirlo, «connatural» (esto es, co-natural). El bien soberano, que es Dios, la causa del bien de todas las cosas buenas. Por la misma razón es para todos los fines particulares la causa de que sean fines, puesto que todo cuanto es fin lo es en cuanto que es bueno; consecuentemente, Dios es el supremo fin de todo apetito en el mundo. Incluso el apetito natural es amor; de hecho, es, en todas las cosas naturales, un amor natural de Dios. Es, en palabras de Dante, «el Amor que mueve el sol y todas las estrellas» [24].

Más altos que estos deseos y amores a los que se está meramente sujeto, son los del *apetito sensitivo.* Este es el «amor sensitivo» *(amor sensitivus)*, que es la «complacencia» de las facultades sensitivas en sus objetos respectivos, como se observa en los brutos y también en los hombres, al menos en la medida en que a veces los hombres se dejan llevar por sus impresiones sensoriales, sin control de la razón.

Más alto que el amor sensitivo es el «amor intelectual» o «amor racional», que corresponde al apetito intelectual o racional y propio del hombre. Esta forma de amor y apetito difiere de los precedentes en que su objeto es el bien, conocido por el entendimiento y la razón, y está indeterminado en su elección. Las piedras no eligen; abandonadas a sí mismas, caen. Los animales disfrutan un grado más alto de espontaneidad en que conscientemente tienden hacia sus objetos, pero si perciben un objeto que conviene a su propia naturaleza no pueden dejar de amarlo y desearlo activamente. En el hombre, incluso el apetito sensitivo está parcialmente regulado por la razón, y el apetito intelectual mismo, que depende enteramente del conocimiento racional, es tan libre como el juicio de la razón. Esto no significa «universalmente libre». No olvidemos que incluso la voluntad es una naturaleza: es, en cuanto naturaleza, el apetito del bien conocido por la razón. Si, por consiguiente, se encuentra enfrentado con el conocimiento

racional con un objeto absolutamente bueno, la voluntad humana posiblemente no podría dejar de desearlo. Así, sería al mismo tiempo totalmente determinado y totalmente libre. Sería incluso supremamente libre, puesto que se encontraría en la posesión plena del objeto propio de su natural deseo. Es en este sentido en el que el Bienaventurado encuentra su beatitud en el permanente disfrute de lo que es, en virtud de su propia naturaleza, el fin supremo de su entendimiento y de su voluntad. En esta vida, enfrentado no obstante como está con una multitud de bienes parciales, el amor intelectual del hombre disfruta la clase de libertad propia de la libre elección. El hombre escoge libremente los objetos de su amor, deduciendo los juicios de su entendimiento de su bondad comparativa y los movimientos consecutivos de su voluntad.

El amor sólo tiene un objeto. Se trate de lo que nuestra voluntad ama en cuanto que es naturaleza o de lo que ama como consecuencia del libre juicio de la razón, su objeto siempre es aprehendido como bien. Ser aprehendido es ser aprehendido por el entendimiento; y éste es el fundamento último de la superioridad absoluta del entendimiento sobre la voluntad en la doctrina de Tomás de Aquino. Pero la parte que toca a la voluntad en esta búsqueda del bien soberano es no obstante necesaria; además, hay particulares razones, debidas a la condición presente del hombre, que nos invitan a reconocer que, en algún aspecto, la voluntad tiene preeminencia sobre el entendimiento; esto es, en resumen, el amor superior al entendimiento.

Reconsideremos la definición de amor: una modificación del apetito, por la que se deleita en un determinado apetecible. La relación del amor con su objeto está dirigida al objeto mismo. Es una relación de ser a ser; Tomás de Aquino nunca se cansa de apoyar el hecho: el amante disfruta en el objeto de su amor; lo apetecido causa al amante la adecuación a él; y esta mutua conveniencia es la misma *complacencia* a la que llamamos amor: *amor... nihil est aliud quam complacentia appetibilis;* por la misma razón, del amante y del amado puede decirse que son «inherentes» uno al otro, tanto el amado en el amante como el amante en el amado. En resumen, la pasión del amor tiene por su efecto alcanzar la íntima unión de dos seres, pues el amante está relacionado con el objeto de su amor como a sí mismo o al menos como a algo que es parte de sí mismo: *amans ese habet ad id quod amat sicut ad seipsum vel aliquid sui* [25].

El objeto de estas observaciones es acentuar la característica propia del amor en comparación con el conocimiento, de dirigirse al ser, no en cuanto que es cognoscible y conocido, sino en sí mismo, en cuanto que es un bien y un ser. Ciertamente la voluntad no podría amar a un objeto desconocido, y ello presupone, por consiguiente, el entendimiento y el conocimiento; pero el conocimiento se aplica al ser como verdadero y la verdad reside principalmente en el entendimiento. Ello se funda en la cosa, e incluso, como hemos dicho, en el mismo *esse* de la cosa. Incluso así, el conocimiento se aplica directamente al ser como aprehendido por el entendimiento, por lo que el amor se aplica directamente a su objeto como es en sí mismo. En palabras de Santo Tomás, el conocimiento pertenece al entendimiento, pero el amor reside en *vi appetitiva, qua respicit rem secundum quod in se est.* De aquí que a veces se requiera para la perfección del conocimiento algo que no se requiere para la perfección del amor. No se *conoce* algo a primera vista salvo de forma muy superficial. El conocimiento verdadero requiere una serie de operaciones intelectuales que analicen, distingan y recompongan su objeto. No se conoce bien una cosa por haber concebido una noción global de ella. Por el contrario, el amor puede darse de un primer golpe de vista, y con frecuencia, es amor completo y verdadero:

> *Basta para la perfección del amor que se ame la cosa según se aprehende en sí misma. De aquí proviene el que a una cosa se la ame más que se la conoce, porque puede ser amada perfectamente aunque no se la conozca bien*[26].

Son fáciles de encontrar ejemplos para sustanciar esta conclusión. Así hizo el joven Dante con su primer amor, Beatriz. Pero Tomás de Aquino buscó los hechos en que apoyarse en otra dirección. Pudo pensar en Tristán, pero lo que le ocurrió fue el fenómeno, no menos sorprendente en su propio orden, del amor que sentimos por algunas técnicas, disciplinas o ciencias que no conocemos y a las que, precisamente por esta razón, colocamos fuera de nuestro estudio. Esta verdad, dice Tomás:

> ... *principalmente se observa en las ciencias* (maxime patet in scientiis) *que algunos aman por un cierto conocimiento general que tienen de ellas; v. gr., porque saben que la retórica*

es una ciencia, por la cual el hombre puede persuadir, y esto es lo que aman en ella.

Pero el caso en que Tomás piensa es el que menciona seguidamente en pocas palabras: «algo semejante debe decirse también respecto del amor de Dios»[27].

Similiter est dicendum circa amorem Dei. Estas últimas palabras deben ser pesadas cuidadosamente. Nada puede ser amado al menos que sea conocido, pero algunos objetos pueden ser amados mejor que son conocidos. Esta es una conclusión puramente filosófica, pero lo que aquí se plantea es nada menos que la posibilidad misma de la virtud de la caridad. Pues caridad es amor. Más particularmente, es la forma peculiar de amor que llamamos amistad, que consiste en ambas cosas, amar y ser amado, pero más en amar que en ser amado. Ahora bien, al amor de Dios, el hombre se encuentra en una posición privilegiada con respecto al conocimiento que tiene del mismo objeto. En esta vida, Dios sólo es conocido en una forma mediata. Conocemos a Dios por sus efectos; es decir, como su causa, excediéndolos, e incluso por no ser ninguno de ellos. Esta última forma de conocimiento propiamente es la «nube de lo desconocido» descrita por algunos místicos; en términos más sencillos, es la vía de negación, familiar a los lectores de Dionisio. Ciertamente, Dios es cognoscible en Sí mismo y por Sí mismo, lo mismo que es amable en Sí mismo y por Sí mismo, al ser ambas cosas: la primera verdad y el primer bien; pero puesto que nuestro conocimiento comienza en los sentidos, Dios es para nosotros el más lejano de todos los objetos cognoscibles. Por el contrario, el acto del apetito bajo todas sus formas es una inclinación del apetito a la cosa misma. Puedo no saber nada de retórica, excepto, rudamente hablando, de lo que trata; pero esto es suficiente para desearla tal como es. De la misma forma, el hombre sabe muy poco de Dios, excepto que, en conjunto, Dios es el Ser mismo y el Bien mismo, pero esto es suficiente para que el hombre ame a Dios precisamente como el Bien soberano y el Primer Ser que merece ser amado. ¿Y por qué? Porque el movimiento del apetito tiende a las cosas tal como son en sí mismas, en tanto que el acto de la facultad cognoscitiva es de acuerdo con la condición del sujeto cognoscente. Conocemos a Dios sólo como el hombre puede conocerle, pero podemos amarle como Dios es en sí mismo[28].

El significado completo de la teología negativa de Dionisio, se-

gún la interpretó Tomás de Aquino, aparece sólo cuando se completa con su doctrina de la voluntad y de su teología «afectiva» o teología del amor. Aquellos que se quejan de que el «agnosticismo de representación» profesado por Tomás de Aquino aparta demasiado de Dios, olvidan simplemente no sólo que la teología negativa presupone toda la teología afirmativa de la que el entendimiento humano es capaz, sino también que Santo Tomás invita a amar plenamente al Dios que no se puede conocer plenamente. Especialmente en esta vida, el amor de Dios *(dilectio)* es mayor que el conocimiento de Dios, precisamente porque donde termina el conocimiento de Dios (esto es, en el mismo objeto que conocemos por medio de otras cosas) puede comenzar el amor: *ubi desinit cognitio... ibi statim dilectio incipere potest* [29].

La estructura ontológica del universo recibe así su acabado del amor. Con ello mismo, la concepción cristiana del mundo recibe la plenitud de su significado. La Metafísica adopta aquí la forma de una meditación filosófica que conduce a una contemplación religiosa. El grado de especulación permanece formalmente distinto, pero hay entre ellas una continuidad de orden que asegura su unidad. Partiendo de los objetos materiales, la razón humana asciende progresivamente a más altos objetos; y aunque a medida que gana en altitud sabe menos, no obstante está segura de que lo poco que conoce de estos elevados objetos vale más que su más perfecto conocimiento de las cosas inferiores. En la cima de su investigación, la razón humana se rinde. En palabras del Dante, «en la alta fantasía, aquí el poder cae» [30], pero donde el conocimiento cae, el amor todavía puede avanzar. Y así lo hace. Después de elevar la mente desde la criatura a su Creador, el amor comienza de nuevo a fluir de criatura a criatura, siguiendo la misma vía en que las cosas se originan primero como en su fuente. Así, mientras el conocimiento tiende a Dios, partiendo de las criaturas, el amor, por el contrario, comienza en Dios, como del último fin, y deriva desde Él a las criaturas. Esto, dice Santo Tomás, se realiza como en una especie de circuito *(per modum cujusdam circulationis)*: debido a lo complementario de estos dos movimientos de conocimiento y amor, pero siempre bajo el impulso del amor, el mundo cristiano de Tomás de Aquino es un circuito universal de amor, del Ser al Ser, por medio de los seres.

NOTAS DEL CAPITULO 11

[1] Este punto de vista fue combatido por Yves Simon en su excelente obra *Ontologie du connaître* (París: Desclée de Brouwer, 1934, páginas 76-77). El autor dice que contra nuestra interpretación está en el texto categórico de: *essentia est actus primus, operatio actus secundus* (la esencia es el acto primero, la operación el acto segundo) *(De Anima,* a. 6 ad 2). Pero la frase citada por Yves Simon no se encuentra en modo alguno en ese pasaje. Santo Tomás dice allí exactamente lo contrario, es decir, que *ipsum esse est actus ultimus,* entendiendo el acto «último» en el sentido de «supremo», más allá del cual no hay otro.

[2] Véase, por ejemplo, *De Veritate,* q. 22, a. 1, al principio de la respuesta, en donde Santo Tomás habla de la *convenientia* (adecuación) de los efectos y sus causas; y, además, sobre *hujusmodi convenientiae et utilitates* (sobre tales conveniencias y utilidades). En la misma respuesta: «Todas las cosas naturales llevan en sí la inclinación hacia lo que les es adecuado.» Como la semejanza *(similitudo)* es una «semejanza en la forma» *(convenientia in forma),* puede describirse la misma relación como una semejanza de naturaleza *(similitudo secundum esse naturae-ad 3).* De nuevo: «Cada cosa tiende al bien que le es adecuado» (ad 4). Hablando estrictamente quiere decir que todo lo que es, es bueno. Ser y ser bueno es lo mismo, pero no todo ser es bueno para cualquier otro ser.

[3] SCG, III, c. §§ 1-2.

[4] SCG, III, c. 3, § 6. La doctrina del mal es, sin embargo, una consecuencia de la doctrina sobre el bien. Por razón de los residuos maniqueístas en la doctrina de los albigenses, los cuales defienden que el mal es justamente con el bien en realidad un principio positivo, Santo Tomás hace constar que como el bien es ser, el mal es el no-ser. Los argumentos, con los que algunos pretenden sustentar su opinión de que «el mal es una naturaleza o un ser», están ordenados y contestados en SCG, III, c. 8 y c. 9. Como el mal es no-ser, el mal absoluto es imposible; el ser absoluto y el bien absoluto son posibles, pero el absoluto no-ser y el mal absoluto no son nada. De forma que la causa del mal es siempre un bien, de lo contrario no tendría el mal causa alguna: SCG, III, c. 10. Por la misma razón tiene que ser un bien el sujeto del mal, pues el no-ser no puede ser el sujeto de algo: SCG, III, c. 11. Este realismo del bien justifica el optimismo metafísico que es propio de la concepción cristiana del universo, visto como efecto del acto puro del Ser, y como una participación analógica de él. En este punto ha de leerse el clarificador capítulo de la SCG, III, c. 12: «que el mal no destruye totalmente el bien». El mal tiene siempre una causa (SCG, III, c. 13), pero ésta es siempre una causa accidental (SCG, III, c. 14); es decir, en lugar de bien, una apariencia de bien. La reducción de este problema al concepto fundamental de ser *(habens esse)* es realizada por Santo Tomás de manera perfecta en pocas líneas:

Cada cosa tiene su ser (esse) *de acuerdo con su esencia y cuanto tiene de ser tiene de bien; porque si lo que todos los seres apetecen es el bien, es necesario que el ser sea bien, dado que todos los seres lo apetecen. Según esto es bien lo que tiene esencia; y como el bien y el mal son contrarios, síguese que nada de lo que tiene esencia es malo. Luego ninguna esencia es mala* (SCG, III, c. 7, § 3).

5 SCG, II, c. 16, § 1. Véase Aristóteles, *Nic. Eth.*, I, 1094, a. 2.
6 *De Veritate*, q. 22, a.
7 *Ibíd.*
8 ST, I, q. 6, a. 2, ad 2.
9 *De Veritate*, q. 22, a. 1.
10 *De Veritate*, q. 22, a. 2.
11 *Ibíd.*
12 SCG, III, c. 19.
13 SCG, III, c. 20, § 2.
14 *Ibíd.*, § 7. Véase Aristóteles, *Phisica*, III, 1, 201, a. 28.
15 SCG, III, c. 21, § 4.
16 El principio de esta respuesta está contenido en SCG, I, § 5:

Quod est commune multis non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal *non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu... Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum.*

Lo que es común a muchos no es algo fuera de los muchos, sino por una sola razón: lo mismo que lo «animal» no es algo fuera de Sócrates y Platón o de otros animales, sino por el concepto. Mucho menos tendremos que el ser, que es común a todos, sea algo fuera de ellos, sino por la operación del entendimiento únicamente.

Dicho de paso, ésta es una razón por la cual Dios no puede ser el *esse commune;* pues Él existe no solamente en el concepto de la razón, sino también *in rerum natura:* en la realidad.
17 ST, I-II, q. 5, a. 8:

Todas estas cosas están inclinadas a su manera por el apetito hacia el bien, pero de forma distinta. Las hay que tienden al bien por su disposición natural sin conocimiento, como las plantas y los cuerpos inanimados. Esta tendencia al bien se llama «apetito natural». Otras cosas tienden al bien, pero con alguna forma de conocimiento. No quiere esto decir que conozcan la verdadera naturaleza del bien; más bien aprehenden un bien particular, como es el caso de los sentidos, que conocen lo dulce, lo blanco, etc. La inclinación que sigue a esta aprehensión es llamada «apetito sensitivo». Otras cosas tienen una tendencia al bien, pero con un conocimiento que percibe la naturaleza del bien. Esta inclinación es la que corresponde al entendimiento. Las cosas con tal tendencia son inclinadas de manera más perfecta a lo que es bueno; pero no como si fueran conducidas hacia el bien por otro, como las cosas que no tienen conocimiento, ni tampoco como si fueran atraídas hacia un particular únicamente, como las cosas que solamente tienen un conocimiento sensitivo, sino como inclinadas al bien universal mismo. Tal inclinación es llamada voluntad. Obsérvese la expresión: *inclinata in ipsum universale bonum* (inclinados al bien universal mismo).

[18] El cambio de significación es perceptible en el texto citado más arriba, ST, I-II, q. 5, a. 8. Después de haber dicho que el objeto de la voluntad es el bien universal, añade además en este caso: «por lo que aparece que nada puede aquietar la voluntad del hombre, a excepción del bien universal *(universale bonum)*, que no puede ser hallado en nada de lo creado, sino solamente en Dios, pues toda criatura tiene el bien como participado».

[19] SCG, II, c. 25, § 1.

[20] SCG, III, c. 25, § 2; c. 17.

[21] SCG, II, c. 25, § 3.

[22] SCG, III, c. 25, §§ 5, 6.

[23] SCG, III, c. 26.

[24] Una explicación corta y completa de la naturaleza del amor se encuentra en ST, I-II, q. 26, a. 2. Hablando estrictamente, el amor se entiende aquí, de forma totalmente realista, como una pasión. Una pasión es una alteración sufrida por el sujeto. La pasión especial que es llamada «amor» consiste en una especie de *coaptatio*, es decir, en una determinación de la estructura de un ser determinado, por la cual la parte activa configura el ser del otro según la propia estructura (la parte pasiva es el ser adaptado a la parte activa). En términos simples quiere esto decir que en tales casos la parte activa hace que ella sea sentida y conocida por la parte pasiva como algo «bueno». Esta situación de «adecuación» es, tomado exactamente, la *complacentia* del sujeto que desea en un objeto determinado. La mutación inicial, llamada deseo, por parte de lo deseado o deseable, en la que consiste la verdadera complacencia, se llama amor: *Prima ergo inmutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis* (ST, I-II, q. 26, a. 2). Al amor (es decir, a esta verdadera complacencia) sigue naturalmente un movimiento del sujeto hacia el objeto amado. En la física cualitativa de Aristóteles el peso de la piedra es causado por la «connaturalidad» que existe entre ella y su lugar natural. En el lenguaje de Newton la piedra es atraída hacia ese sitio. El punto que ha de ser entendido aquí es «la gravedad misma», que es el origen del movimiento de la piedra hacia su destino natural, es decir, hacia abajo, lo cual puede llamarse «amor natural»: *et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem... potest quodammodo dici amor naturalis* (ST, I-II, q. 26, a. 2). La descripción completa de la situación es la siguiente: 1) Una mutación del apetito a cargo de lo apetecible (esta mutación se llama «amor», y consiste en la complacencia del apetito en lo apetecible); 2) Siguiendo a esta complacencia, un movimiento hacia el objeto (este movimiento se llama «deseo»); 3) Por fin, si no hay desengaño, el deseo descansa en la posesión del objeto deseado; esta quietud o descanso en el objeto del amor es «alegría» *(gaudium)* (ST, l. c.). Véase SCG, III, c. 17, parágrafos 2-3; DANTE, *Paradiso*, 33, 145.

[25] ST, I-II, q. 26, a. 2 y ad 2; q. 28, a. 2.

[26] ST, I-II, q. 27, a. 2, ad 2.

[27] *Ibíd.*

[28] ST, II-II, q. 27, aa. 1-2.

[29] ST, II-II, q. 27, a. 4, ad 1. La palabra *dilectio* es definida en ST, I-II, q. 26, a. 3. Cuatro palabras hay, dice Santo Tomás, que se refieren en cierto modo a una misma cosa: «amor» (amor), *dilectio* (dilección), «caritas» (caridad) y *amicitia* (amistad). La palabra «dilección» significa lo mismo que la de «amor», pero por encima y además de esta significación fundamental, con la conno-

tación de un momento de elección que precede al amor propiamente dicho *(addit enim dilectio supra amorem electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat)*. Por esta razón solamente el apetito humano es capaz de dilección, porque ésta es la única forma del deseo que presupone un conocimiento y, por ello, deja abierta la posibilidad de una elección (elección: Elegir, preferir).

[30] DANTE, *Paradiso*, 33, 142.

CAPITULO 12

HOMBRE Y SOCIEDAD

Las nociones fundamentales de la metafísica cristiana suministran las bases necesarias para la filosofía moral, social y política. Estas ramas de la especulación filosófica requieren un tratamiento especial, y cada una de ellas tiene sus propios principios inmediatos. Como tales, constituyen objetos distintos de estudio, pero los elementos de la filosofía cristiana son los mismos para todo el cuerpo del conocimiento filosófico. El objeto propio de las siguientes consideraciones será mostrar cómo los problemas relativos al hombre que vive en sociedad dependen en su respuesta de la filosofía del ser desarrollada por Santo Tomás de Aquino.

La observación tiene su importancia. Quienes profesan la filosofía de Tomás de Aquino se ven forzados con frecuencia a dejar a un lado generalidades metafísicas, buenas sólo para mentes contemplativas, y volver su atención a la discusión de problemas contemporáneos, éticos y sociales, a la luz de los principios de Tomás de Aquino. Ciertamente, esta exigencia está plenamente justificada, pues el mismo Tomás de Aquino siempre enseñó que el objeto de la razón práctica es advertir, dirigir y ordenar en el orden práctico, que está siempre relacionado con problemas particulares. Cuando tales problemas se presentan, está plenamente justificado preguntar por un curso compuesto de lecciones real-

mente prácticas, relativas a problemas realmente prácticos. Esto puede y debe hacerse. pero se requieren dos condiciones. Una es que los filósofos que discutan tales problemas prácticos estén plenamente informados de la naturaleza de sus datos. La filosofía del derecho no puede ser tratada competentemente (cuando se refiere a problemas prácticos) si no es por un competente jurista o, al menos, por filósofos que se hayan sometido antes a un serio aprendizaje jurídico. Esta observación se aplica igualmente a la discusión de problemas económicos y políticos. Nada es más peligroso en tales materias que una metafísica que se considere a sí misma cualificada para resolver todos los problemas particulares porque conozca los primeros principios del conocimiento humano. El conocimiento metafísico se requiere necesariamente para todo conocimiento, pero no puede deducirse de él ningún conocimiento particular al menos que el metafísico se informe primero de todos los hechos pertinentes.

Por otra parte, es un serio error imaginar que, porque son prácticos e incluso urgentes, tales problemas son los primeros a tratar por los filósofos. En cierto sentido, incluso a los hombres prácticos aprovecharía un cuidadoso estudio de los problemas especulativos discutidos por los filósofos. Tomás de Aquino nos ha dejado ciertos principios aplicables a la solución de problemas sociales y políticos, pero él ha deducido estas nociones fundamentales de los principios de sus propias filosofía y teología. Esta es la razón por la que el Papa León XIII dio comienzo a sus encíclicas relativas a materias sociales y políticas con su propia encíclica *Aeterni Patris* «Sobre la Restauración de la Filosofía Cristiana en las Escuelas». Pues si no hay filosofía cristiana, no hay ética cristiana, ni sociología cristiana, ni economía cristiana, ni política cristiana. Y no permitir escuela, ni colegio, ni universidad, cristiana o no, supone hacerse la ilusión de que con ese atajo se gana tiempo. Ni siquiera es excusa la urgencia de los problemas. Tales problemas han sido siempre urgentes, y no lo seguirán siendo. El tiempo es breve, ciertamente, pero cuanto más breve sea más importante es no gastarlo en intentar lo que no puede hacerse. En el caso presente, no obstante, no existe problema, pues nuestras investigaciones precedentes nos han introducido en los principios metafísicos que dominan la idea tomista de una sociedad bien ordenada.

El hombre ha sido considerado como si fuera un animal racional solitario que persigue de particular forma sus particulares

fines. Por razones de orden fue necesario hacerlo así, pero la idea de un animal racional solitario es absurda, puesto que la vida solitaria es difícilmente posible para un ser racional. De hecho, un animal solitario no podría ser plenamente racional.

Por su propia esencia, el hombre es un animal racional que necesita vida social para desarrollar plenamente su racionalidad. Algunos animales pueden vivir una vida casi solitaria sin quedar privados de las perfecciones a que están llamados en virtud de sus naturalezas. Al no ser inteligentes no tienen nada que aprender de otros, nada que enseñar, aparte del uso propio de sus órganos corporales que la mayor parte de las veces conocen por instinto y pueden, por último, mostrar con ejemplos. El hombre está dotado de un intelecto que le hace posible reunir una amplia gama de conocimientos, especulativos y prácticos, pero no puede desarrollar toda la potencia de sus posibilidades intelectuales sin ser ayudado por otros hombres que, a su vez, son igualmente ayudados por él. Si cada hombre hubiera de volver a inventar por sí mismo la totalidad de los conocimientos humanos, ¿hasta dónde llegaría? A menos que participemos de la ciencia de nuestro tiempo, a menos que heredemos la sabiduría acumulada por nuestros antepasados, los conocimientos que logremos por nosotros mismos serán muy pocos. En el más amplio sentido de la palabra, «enseñanza», que incluye la transmisión y comunicación de lo aprendido, es algo que todos y cada uno de nosotros necesitamos para que a cambio podamos enseñar con algo de progreso, si es posible.

No hay, pues, diferencia real entre decir que el hombre es un animal racional y decir que es un animal social. Al crear al hombre dotado de conocimiento intelectual, Dios creó las sociedades humanas. No hay más sociedades que las humanas. Las llamadas «sociedades animales» son específicamente diferentes de las ciudades humanas. Puesto que recuerdan y pueden transmitir recuerdos, los grupos humanos disfrutan de cierta continuidad en el tiempo y, por la misma razón, gozan de una determinada continuidad histórica muy distinta de la mera continuidad biológica propia de las especies animales. Por estas razones la sociedad exige ser tomada en cuenta en una exposición general de una filosofía cristiana concebida según el espíritu de Santo Tomás de Aquino. Como el universo físico mismo, las sociedades humanas son obra de Dios, y las leyes humanas expresan el particular

aspecto adoptado por el orden de la naturaleza cuando la naturaleza en cuestión es la de un ser inteligente.

Sabemos que Dios con su poder y sabiduría ha creado todas las cosas. También sabemos que Dios conserva su existencia y gobierna, de forma general, no sólo el mundo, sino incluso a todas y cada criatura singular, e incluso a todos y a cada acto y movimiento de cada criatura. La presencia de Dios en todas las cosas por su esencia se explica por el hecho de que causa la totalidad de los seres y los dirige según sus respectivas naturalezas, las puramente naturales de acuerdo a su necesidad, las intelectuales de acuerdo a su libertad. También sabemos que Dios lo ha creado todo de acuerdo con su propia Sabiduría, que es Él mismo, último fin de todo. Esta Sabiduría recibe diferentes nombres según sus diferentes aspectos. Es la Palabra Divina; es Jesucristo; es el divino Arte; o la Idea divina. Desde el particular punto de vista del presente problema (es decir, considerado como dirigiendo a las criaturas hacia su fin divinamente señalado), la Sabiduría de Dios se llama «ley divina».

La ley divina de Dios misma creando naturalezas tales como son y actuando de acuerdo con sus respectivas esencias. Como tal, la ley divina es la fuente de toda otra ley y, en primer lugar, de las leyes de la naturaleza, colectivamente llamadas «ley natural». No podía ser de otra forma, puesto que las criaturas operan simplemente de acuerdo con sus propias esencias o naturalezas, esto es, cumpliendo el plan previsto por la Sabiduría divina. Esto es cierto de los minerales, las plantas y los brutos, y es cierto de los hombres considerados simplemente como seres naturales; es decir, aparte del hecho de que son animales racionales y sustancias intelectuales. La ley natural es un caso particular de la ley divina.

Es de notar que, al explicar esta proposición general, Tomás de Aquino recurre espontáneamente a ejemplos tomados del orden social. En su doctrina es tan legítimo explicar la naturaleza por comparación con la sociedad humana, como explicar la naturaleza de las sociedades humanas comparándola con la del universo físico. En ambos casos hay un legislador a la cabeza de la estructura total, una fuente única de orden, de poder y de autoridad, cuya natural generosidad y amor le impulsan a cuidar de Sus criaturas y comunicarse, siguiendo una escala de amor y grados de amor, a los más humildes entre sus sujetos.

El principio metafísico del que se deduce últimamente esta

noción del orden social ha sido ya definido al explicar la estructura jerárquica del mundo. A la pregunta de si la desigualdad de las cosas proviene de Dios, Santo Tomás responde afirmativamente, porque la misma diversidad de las naturalezas presupone su desigualdad:

> *La distinción formal requiere siempre desigualdad; porque como dice Aristóteles, las formas de las cosas son como los números, en los cuales varían las especies por la adición o sustracción de la unidad. Vemos, en efecto, que en las cosas naturales aparecen las especies ordenadas gradualmente... En conclusión: como la divina sabiduría es la causa de la distinción de las cosas con miras a la perfección del universo, así lo es también de la desigualdad, porque no sería perfecto el universo si en las cosas hubiese un solo grado de bondad.*

Un corolario inmediato de este privilegio es que, en la naturaleza, lo mismo que hay una jerarquía de esencias, hay una jerarquía de causas. Este no es un asunto sólo de conveniencia; puesto que el ser es acto, y puesto que cada ser opera en cuanto que es acto, el orden de las operaciones naturales sigue necesariamente al orden de las naturalezas. Consecuentemente, la misma desigualdad constituida por la sabiduría divina en las cosas creadas exige *(exigit)* que una criatura actúe sobre otra [1]. Más exactamente, exige que las criaturas más perfectas actúen sobre las menos perfectas.

A la pregunta: ¿cómo concibe Tomás de Aquino las sociedades?, la mejor respuesta es: conforme a su concepción del mundo de la naturaleza. El universo es una estructura de seres superiores e inferiores, en la que los más perfectos deben actuar sobre los menos perfectos. Al actuar así sobre ellos, los superiores hacen a los inferiores semejantes a sus causas (puesto que la causalidad enraíza en el ser y los efectos, por tanto, se asemejan a sus causas); de esta forma, los seres inferiores están naturalmente ordenados a los superiores como sus propios fines. Tomados en conjunto, todos los seres están guiados hacia Él, que es, al mismo tiempo, la primera causa eficiente del mundo y su último fin [2]. De la misma forma, una sociedad rectamente constituida sería una jerarquía de seres compuesta de hombres superiores e inferiores, los superiores actuando sobre los inferiores y todos procediendo hacia su fin último, que es su semejanza con Dios. Todas

las conclusiones particulares de Tomás de Aquino en materia social y política penden en última instancia de estos principios.

Los problemas relativos a la sociedad no pueden separarse de los relativos al mundo físico, porque hacerlo así implicaría que el creador del hombre no es el mismo que el de la naturaleza, o que al crear la naturaleza, y al hombre en ella, Dios no pretendió que estos dos acontecimientos tuviesen relación.

La unidad de su aproximación a estas dos clases de problemas es fácilmente percibida en la respuesta dada por Tomás a la pregunta:

Como ya expusimos, la ley encierra en sí cierta norma directiva de los actos hacia su propio fin. En toda serie de principios motores subordinados entre sí es necesario que la fuerza del segundo motor se derive de la fuerza del primero, porque el motor segundo no mueve sino en cuanto es movido por el primero. Lo mismo observamos en todos los gobernantes: el poder de gobernar deriva del primer gobernante al segundo, así como el plan de lo que debe hacerse en una ciudad lo comunica el rey a los administradores inferiores por medio de un precepto; y en la obra arquitectónica, el plan a realizar es comunicado por el arquitecto a los obreros inferiores que trabajan con sus manos. Siendo, pues, la ley eterna la razón de gobierno existente en el supremo gobernante, es necesario que todas las razones de gobierno que existen en los gobernantes inferiores deriven de la ley eterna. Estas razones de gobierno de los gobernantes inferiores son todas las leyes, menos la ley eterna. Por consiguiente, toda ley se deriva de la ley eterna en la medida en que participa de la recta razón [3].

El mundo físico de Tomás de Aquino es aquí interpretado como si fuera un cuerpo político bajo el gobierno de un solo soberano, y de hecho, esto es exactamente lo que el mundo es en la filosofía cristiana. Por supuesto, esta noción no debe entenderse como una concepción «científica» del mundo físico. Los físicos modernos no tienen relación alguna con esta clase de problemas. Tomado el mundo de las naturalezas tal como es, la ciencia positiva (sabiamente encerrada en sus propios límites) se contenta con investigar sus leyes. A la inversa, el metafísico no está cualificado para decir lo que estas leyes son realmente; física y biología son materias de observación y cálculo, no de deducción me-

tafísica. Por el contrario, a la metafísica le compete formular preguntas que sobrepasan con mucho los límites de la ciencia, y una de estas preguntas es la de la razón última por la que el universo parece estar dotado de una estructura jerárquica y, generalmente hablando, obedecer una especie de plan magistral. Tan pronto como, incluso a nivel de la ciencia pura, se pregunta sobre la «dirección general» seguida por la evolución, surgen los problemas metafísicos. Tomás de Aquino los ha contestado por analogía con lo que es observable en las sociedades humanas, que son parte y trozo de la naturaleza; pero al dar tal respuesta, Santo Tomás pensaba tanto en aclarar la naturaleza de las sociedades humanas al compararlas con la del mundo físico como en aclarar la naturaleza del mundo físico al compararla con la estructura de las sociedades humanas. Dios es Legislador Supremo, pero todos los legisladores inferiores cooperan con Él en extender a las sociedades humanas la estructura legal del universo creado. En esta concepción del mundo, las leyes humanas se derivan de la ley eterna; tanto es así que, cuando no se deriva de la ley eterna, una ley injusta *no es* ley. En cuanto no se derivan de la ley eterna, las llamadas leyes injustas realmente no son en absoluto leyes. Estrictamente hablando, no existen tales leyes injustas. Dictar tales prescripciones o intentar forzar a ellas es gobernar, no por ley, sino por violencia. No se está obligado en conciencia a obedecer tales órdenes; o si se está, no es porque tales órdenes sean leyes.

No hay obligación de obedecer prescripciones dictadas por el Estado que no sean leyes, pero debe hacerse una importante distinción sobre este punto. No estamos obligados en conciencia a considerar como leyes órdenes que no son leyes; es decir, que si las obedecemos no es por la razón de que sean leyes, ya que, como se ha dicho, no lo son, sino porque hay muchos casos en que estamos obligados a tales mandatos por otra razón; esto es, como si fuesen leyes dignas de este nombre. Esta consideración adicional complica el problema y es la fuente de muchos malentendidos al tratar la noción de sociedad según Tomás de Aquino. ¿Qué es una ley?, y ¿es una «ley justa» verdaderamente ley? Son dos problemas distintos, pues cada ley puede ser obedecida por dos motivos diferentes: o por obediencia incondicional a su sacralidad como ley, o también, aunque se sepa que no es una ley, por alguna otra razón que explicaremos. En el primer caso, la ley es obedecida porque es una ley; en el segundo, habría que saber si

el poder político del Estado establecido debe ser obedecido, aun cuando sus órdenes no exhiban el verdadero carácter de leyes. Sobre este segundo punto, la respuesta de Tomás de Aquino es clara: hay, al menos, un aspecto bajo el que incluso una ley injusta se parece bastante a una ley: es el de la autoridad en virtud de la cual el legislador la prescribe. Cuando quien ejerce el poder político abusa de su autoridad, no estamos obligados a considerar sus órdenes como justas, ni podemos atribuir a sus prescripciones el carácter y la santidad de las leyes, pero el poder político como tal es titular de respeto. De aquí la conclusión de Tomás de Aquino:

> *Sin embargo, aun en la misma ley inicua se conserva alguna semejanza o apariencia de ley, por estar dictada por una potestad constituida, y en este sentido también emana de la Ley divina, pues como se lee en Rom 13, 1: «toda potestad procede de Dios nuestro Señor»*[4].

Estas dos cuestiones (a saber, la legalidad de las leyes y el derecho del poder político a la obediencia) deben, por consiguiente, ser cuidadosamente distinguidas. Evidentemente, no están separadas en la práctica. ¿Cómo puede obedecerse una ley sin preguntarse si «es verdaderamente una ley»? Aun cuando los dos problemas deben distinguirse, ello se debe sólo a que el primero es un problema para el legislador (por ejemplo: una prohibición ¿es verdaderamente una ley?), en tanto que el segundo es un problema para el ciudadano (puesto que la prohibición es coactiva como una ley, ¿estoy obligado a observarla?). Una ley injusta no es ley, pero frecuentemente debe ser obedecida; porque no hay diferencia práctica, desde el punto de vista del ejemplo puesto, entre rehusar obedecer una ley y rehusar obedecer lo que pretende ser una ley y quizá no lo sea.

Tomás nunca presentó esta doctrina como una innovación. Por el contrario, frecuentemente la introdujo en sus escritos como la auténtica doctrina de San Agustín, quien a su vez siguió las enseñanzas de la Escritura. Cuando Santo Tomás quiere confirmar la opinión de que todas las leyes justas se derivan de la ley divina y eterna, cita el libro de los *Proverbios*, 8, 15.

Cuando tiene necesidad de reafirmar que Dios es la fuente de toda autoridad política, Santo Tomás cita la *Epístola de San Pablo a los romanos*, 13, 1-2: *Toda criatura está sometida a las auto-*

ridades superiores. Porque no hay autoridad que no provenga de Dios, y cuantas existen han sido establecidas por Dios. De modo que quien desobedece a las autoridades, desobedece a la ordenación de Dios. Por consiguiente, los que tal hacen, ellos mismos se acarrean la condenación.

Estas palabras son bastante fuertes. Son tanto más de notar cuanto que, al menos en este pasaje, San Pablo habla sin reservas. Al leerlas no debe olvidarse que, cuando fueron escritas, el Estado era totalmente pagano, que perseguía violentamente a los cristianos por odio a Cristo. Como Sócrates, San Pedro y San Pablo sabían que eran injustamente sentenciados a muerte, en virtud de una ley que realmente no era ley, pero no había rebeldía en sus corazones. Los dos, y junto con ellos los demás mártires, escogieron libremente soportar el castigo impuesto por la cabeza del Estado, cuya autoridad aceptaban, al menos en esta medida y de esta forma, como permitida por la autoridad de Dios. ¿Por qué, preguntarán algunos, un cristiano no debía acatarlas plenamente y, por tanto, abjurar de su religión para cumplir esas órdenes de las autoridades políticas? Simplemente porque al obedecer tales pseudo-leyes, el cristiano actuaría como si las considerara verdaderas leyes. Por eso, lo único que podía hacer era resistirlas y pagar el precio. Incluso hay obligación estricta de desobedecer tales leyes (que no son leyes) cuando contradicen directamente la ley de Dios. Pues está escrito: *Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres* (Act 5, 29).

No debemos esperar que la doctrina de Tomás de Aquino nos dé incluso fórmulas hechas, universalmente aplicables a todo caso particular en tales materias. La ética y la política tratan problemas particulares. El filósofo y el teólogo sólo pueden tratar principios de aplicación general; a la virtud de la prudencia corresponde aplicarlos a cada situación particular. Dos casos concretos particulares no son nunca idénticamente iguales, pero todos estos problemas deben resolverse a la luz del primer principio de la razón práctica; a saber, hacer el bien y evitar el mal. Frecuentemente ha de aceptarse un mal menor como una especie de bien. En todo caso, los dos órdenes de problemas deben, no obstante, distinguirse cuidadosamente. Decretar leyes justas (es decir, verdaderas leyes y no pseudo-leyes) es un problema para el legislador mismo o, al menos, para todos y cada uno de los ciudadanos en cuanto que participa del poder legislativo de su propio país. Esta es ciertamente una gran responsabilidad; los más altos premios,

así como también los castigos más severos, han sido impuestos por Dios al buen o mal cumplimiento de esta función legislativa. Pero someterse a la ley, buena o mala, es el oficio de todos y cada uno de los ciudadanos en cuanto que, por deber lealtad al gobierno, se llaman «súbditos». En la medida en que estamos, de hecho, sujetos a su autoridad, el poder político tiene derecho a nuestro incondicional respeto. Debemos mirarlo como una participación del poder de Dios que ha creado el mundo y lo gobierna como su Señor.

Para entender mejor esta noción consideremos el «poder» en sí mismo. Según la entiende Tomás de Aquino, la palabra «poder» señala en primer lugar menos la noción de fuerza que la de un determinado orden de superioridad e inferioridad. Tener poder es dominar; es ser superior a otros. A la inversa, estar sometido a un determinado poder es, como indica el prefijo *so*, estar situado bajo *(sub)* los que tienen poder sobre nosotros. Hemos citado ya, con Tomás de Aquino, las palabras de San Pablo: *De modo que quien desobedece a las autoridades, desobedece a la ordenación de Dios* (Rom 13, 2). Tomada la palabra «ordenación» en la plenitud de su significado *(ordenar)*, Santo Tomás ve en ello la prueba de que, por su misma esencia, el poder es materia del orden. En el pasaje de la *Summa Theologiae*, de la que ahora citamos, Santo Tomás trata de los nombres de los tres «órdenes angélicos», a saber: Dominaciones, Potestades y Principados; y muestra que, según San Pablo, y todavía más explícitamente según Dionisio Areopagita, «el nombre de *potestad* significa cierta ordenación, así respecto a la recepción de las cosas divinas como respecto a las acciones divinas que ejercen los superiores en los inferiores encumbrándolos» [5].

Esta última observación añade un rasgo más importante a la doctrina tomista del orden. En el contexto, del que están tomadas estas palabras, se aplican primeramente a la jerarquía celestial (los órdenes angélicos), pero igualmente se aplican a la jerarquía eclesiástica y, por último, a la jerarquía política. Toda relación de orden es esencialmente elevadora, superadora, asciende del término inferior al nivel del superior. Esta función elevadora es esencial a la noción de orden y, por ello, a la de poder. Cualquiera que sea el nombre, Emperador, Rey, Príncipe, Presidente, Primer Ministro, de hecho ejerce una función jerárquica, cuya última justificación es que conduce a su último fin, Dios, a todos los sujetos confiados a su cuidado. Puesto que el orden

es un ordenamiento de los hombres por Dios y para Dios, la autoridad merece en sí misma nuestro respeto. Cuando se encuentran aplastados por alguna clase de injusta arbitrariedad, los cristianos la llaman injusticia, pero la ven como un «acto de Dios».

Como se ha dicho, este principio general no lleva a Tomás de Aquino a establecer algún tipo particular de constitución o a recomendar alguna política particular. A los políticos, juristas y economistas corresponde la organización de las sociedades políticas apropiadas según las circunstancias particulares de lugar y tiempo, adaptadas a un determinado momento histórico. Ni los metafísicos ni los teólogos están cualificados para asumir tales responsabilidades. Por otra parte, Tomás de Aquino se siente rectamente cualificado para sentar, a la luz de la divina Sabiduría, las leyes necesarias que cada sociedad debe observar en cualquier lugar y tiempo, si aspira a cumplir con éxito su misión. Todos estos problemas son casos particulares de la ley general según la cual la fecundidad del ser se comunica siguiendo un orden jerárquico de perfecciones. Una sociedad simplemente bien ordenada proporciona una escala de relaciones proporcionada para el circuito universal del ser.

La íntima relación de poder a orden tiene por primer efecto la eliminación virtual de cualquier recurso a la violencia. Ciertos teólogos contemporáneos abogan por la exclusión absoluta de la violencia. Si es un error, es un error muy noble; y tal actitud debería pesar más fuertemente en las almas cristianas que la opuesta, más bien belicosa, concepción religiosa. Parece que Tomás de Aquino no fue tan lejos. Él no suscribiría sin reservas el principio absoluto de la no-violencia defendido por algunos sabios hombres del Oriente. Hay casos en los que una pequeña violencia, aplicada a tiempo y con las necesarias precauciones, puede traer tanto bien que no podría condenársela. Aún más, siempre que Tomás de Aquino plantea una pregunta de esta clase, nos recuerda regularmente que antes de emplear la fuerza para resistir el mal debemos preguntarnos si la resistencia al mal por medio de la violencia no causará un mal aún mayor que el que se pretende evitar. Una razón puramente filosófica ha de recordarse aquí: por definición, lo violento es lo contrario de lo natural. Ahora bien, sólo medios naturales pueden causar efectos naturales, y sólo condiciones naturales pueden crear sanas situaciones normales. Sobre este punto la filosofía coincide una vez más con la teología. Y no es extraño, puesto que la filosofía se

ocupa principalmente de la naturaleza y la teología de Dios; pero la naturaleza es la obra de Dios, y puesto que la violencia se opone a la naturaleza, ordinariamente no cumple la intención primaria de Dios.

Las reglas que han de ser observadas por quien acepte la violencia son aún más claras que las que ha de seguir quien las use. Debe recurrirse a la violencia tan raramente como sea posible, tan moderadamente como sea posible, sólo en los casos en que sea seguro que su uso no causará más daño que bien y, sobre todo, sólo para restablecer el curso normal de la naturaleza, temporalmente trastornado por el mal. Pero al discutir los casos en que hay posibilidad de escoger entre la sumisión a la violencia o resistirla, Santo Tomás se inclina evidentemente a la actitud de resignación y sumisión. Aunque no por ello no se trata de una actitud de ciega abdicación ante la injusticia. No se trata de que la razón abdique su derecho y su facultad para discernir lo verdadero de lo falso, el bien del mal. Si una ley es injusta para Dios, ya sabemos que nuestro deber es no cumplirla y, por supuesto, admitir pagar el precio por no hacerlo. Si la ley sólo es injusta para nosotros, por supuesto somos libres de denunciar su injusticia e incluso no obedecerla, al menos, añade Santo Tomás, que decidamos someternos a la violencia.

> «... *para evitar escándalo y disturbio. Por lo cual deberá el hombre estar dispuesto a ceder de sus derechos, según aquello de San Mateo: "El que quiera litigar contigo por quitarte la túnica, dale también el manto; y si alguien te requisa para una milla, vete con él dos."*» (Mt 5, 40-41.)

Y todavía más sorprendente es el ejemplo del hombre que, injustamente condenado a muerte, se pregunta si debería intentar escapar al castigo capital. Si ha sido justamente condenado, dice Santo Tomás, sería un pecado intentar escapar al castigo que merece. Si, por el contrario, ha sido injustamente sentenciado, está justificado en su resistencia a la injusticia. Su caso es el mismo que si fuera atacado por gángsters, con esta diferencia no obstante: incluso a un gobernante injusto se le debe obediencia, porque *todo* poder es del Señor. Aun el castigo injusto puede aceptarse si se evita un escándalo del que posiblemente puedan derivarse serios disturbios [6]. La muerte de Sócrates, por respeto a la santidad de la ley, es un ejemplo bien conocido de este rehu-

sar a oponer violencia a la violencia. Pero los cristianos sabemos de otro ejemplo infinitamente más noble. Es la muerte totalmente inmerecida, injusta, y, no obstante, más amorosamente aceptada de Nuestro Señor Jesucristo.

La violencia debe evitarse porque va contra la naturaleza. Por ello esta segunda regla general debe observarse por todas las sociedades: aceptar la naturaleza como Dios la ha querido. La voluntad de Dios debe respetarse en la naturaleza, así como en sus mandamientos. Aparte incluso de esta razón religiosa, una razón muy práctica prohíbe al hombre oponerse a la voluntad de Dios expresada en la naturaleza de las cosas. Esta es que el hombre no puede cambiar la naturaleza, más que puede cambiar la voluntad de Dios.

Dios no prohibió al hombre actuar sobre la naturaleza, modificarla dentro de ciertos límites y servirse de ella para sus propios fines. Pero precisamente la única forma de hacer uso de la naturaleza es aceptarla primero como es, después aprender a conocerla y después a canalizar sus energías, para hacerlas así útiles para algún efecto deseado. Para modificar la naturaleza, en el último estadio, deben obedecerse sus propias leyes. *Pero la naturaleza es modificable sólo dentro de ciertos límites.* Es extremadamente peligroso imaginar que, a diferencia de la naturaleza física, la naturaleza humana y las sociedades humanas son creaciones libres del hombre y, concretamente, del todo bajo el poder del hombre. El castigo para esta clase de error es terrible. Toda sociedad que no tiene en cuenta las leyes fundamentales de la naturaleza humana y del orden establecido por Dios se acarrea su propia destrucción. Las enseñanzas de Tomás de Aquino sobre este punto fueron notablemente desarrolladas por el Papa León XIII. Dolorido a la vista de tantas revoluciones europeas, todas ellas causantes de inenarrables destrucciones y pérdidas de vidas humanas y propiedades, sin obtenerse ningún progreso que no hubiera podido obtenerse sin recurrir a la violencia, León XIII acentuó enérgicamente la verdad de que incluso las sociedades son hechos de la naturaleza, al menos en la medida en que se componen de hombres; y la naturaleza humana no puede cambiarse a voluntad. Cualquier sociedad que ignore estos hechos está condenada a su propia ruina.

Respecto a la constitución propia del Estado, la relación de las nociones de poder y de orden son de la mayor importancia. Para lograr una satisfactoria comunicación y distribución del

poder, el príncipe o la cabeza del Estado, cualquiera sea su título, debe intentar imitar la Causa Primera del mundo. Estar con respecto a la nación en una posición similar a la de Dios con respecto al mundo es el programa ideal, cuyo cumplimiento debería constituir la ambición de cada príncipe.

Todas las causalidades derivan a las criaturas de la Primera Causa, pero esto no significa que no haya en el universo otra causalidad que la de Dios. Por el contrario, todo lo que existe participa en la eficacia causal de la Primera Causa en la misma proporción que en la actualidad del ser. La sociedad política descrita por Tomás de Aquino no estaría de acuerdo con la estructura del universo creado si consistiera en un solo hombre que concentrara en él el poder político, la eficacia y la autoridad de toda la nación. Ningún hombre intentaría hacer en la sociedad humana lo que Dios no quiere hacer en el mundo. En primer lugar, la cabeza cristiana de un Estado nunca olvidará, mientras ejerce su legítima autoridad, que puesto que es en la nación lo que Dios es en el mundo, debe actuar no menos como un padre que como gobernante. Esto significa que debe atemperar la autoridad con amor y gobernar a su pueblo con la vista puesta no en su propia ventaja o gloria, sino en el bien común de todos. Luego, más que conservar la autoridad en sí mismo, el gobernante cristiano comunicará algo de ella a todos sus súbditos, de acuerdo a la capacidad de cada uno, haciéndolo también con miras al bien común.

Lo que Tomás considera el régimen político mejor equilibrado se describe en un pasaje justamente famoso de la *Summa Theologiae*, I-II, q. 155, a. 1. Lejos de abogar por alguna forma de gobierno dictatorial, Tomás subraya dos puntos que hoy se considerarían bastante «democráticos» en su inspiración. El primero, tomado de *La política*, de Aristóteles, es que «esta magistratura consolida, sin duda, el régimen, ya que el pueblo está tranquilo porque participa del poder supremo y, por consiguiente, ya sea obra del legislador o del azar, esto ha resultado conveniente para la marcha de los asuntos»[7]. El segundo punto es que lo mejor de las mejores formas de constitución debe ser incluido en la constitución del Estado bien equilibrado.

Las tres principales formas de constitución son *monarquía*, según la cual el poder se encuentra concentrado en las manos de un solo gobernante; *aristocracia*, según la cual, la autoridad política está en las manos de una minoría selecta; y *democracia*,

conforme a la cual, el gobierno es ejercido directamente por el pueblo. En el Estado bien equilibrado hay monarquía, porque la hay en el mundo creado, que es gobernado por un Señor. Habría de haber igualmente cierto grado de aristocracia, que aunque no controlara totalmente el Estado, permitiese al menos participar a los mejores en el gobierno. Esto, por supuesto, en interés de todos, pues incluso en el universo creado de las sustancias espirituales y materiales, los inferiores están sometidos a la influencia de los superiores. ¿Cómo podría ser de otra forma en un mundo en el que las criaturas forman una jerarquía de seres y, por ello mismo, de causas? Pero los demás del pueblo también deben de participar activamente en el gobierno del país, porque ninguna criatura está privada de su propia eficacia, antes al contrario, todas participan de la fecundidad general desplegada por las sustancias que constituyen el universo. De aquí se deriva la notable conclusión de Tomás de Aquino:

> *La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos tomen parte en la elección. Tal es la buena constitución política en la que se junten la monarquía —por cuanto que es uno el que preside a toda la nación—, la aristocracia —porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder— y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo, y es el pueblo quien los elige.*

¿Dónde encontró Tomás de Aquino esta noción del Estado ideal? Según él, en la Santa Escritura. Tal fue la forma de gobierno establecida por Dios para el pueblo judío; y puesto que este pueblo fue colocado bajo el especial cuidado de Dios, su constitución debió ser la mejor posible; esto, al menos, dada la naturaleza humana y su condición después del pecado original. Un momento de reflexión bastaría para comprobar que, de hecho, ésta es la constitución de los estados políticamente maduros de nuestro propio tiempo. En Inglaterra, un primer ministro; en América, un presidente de la República, representan el elemento monárquico en la constitución. En los mismos países, los ministros, los representantes del pueblo, y la «élite» en todos los do-

minios, constituyen la parte de aristocracia presente en la constitución. En cuanto al pueblo, se gobierna ahora a sí mismo casi en la misma forma que lo hizo en los ya viejos días del profeta Samuel. En los años de elecciones los ciudadanos son invitados a escoger un rey; y tan pronto lo tienen, comienzan a preguntarse quién será el próximo. Ahora bien, precisamente según Tomás de Aquino, esto es lo que guarda el rango y orden en paz. Al permitirles participar, aunque modestamente, en el gobierno del Estado, tienen la impresión de que también son reyes.

El tratamiento de estos problemas económicos y sociales no requiere la introducción de ningún nuevo *principio*. Al alto nivel de la sabiduría cristiana, lo único que puede hacerse es deducir ciertas reglas generales que deben respetarse por toda forma o modelo de orden social y económico. Entre estas reglas, una no es muy del gusto del paladar de los hombres modernos. Aún más, es una verdad que todos reconocen, aunque pocos se atreverían a profesarla abiertamente. Puesto que el mundo de la naturaleza es una jerarquía, las relaciones fundamentales entre los seres son relaciones de desigualdad. En un mundo en que las clases de ser difieren como los números, ser *otro que* un ser determinado es ser *más o menos que* ese otro ser. Además, aunque todos los hombres son igualmente hombres, dentro de la especie *hombre* hay muchos grados individuales de perfección: desigualdades físicas en salud y fuerza, desigualdades intelectuales de todas clases, también desigualdad moral; en resumen, incontables diferencias de perfección que afectan prácticamente a todos los elementos que entran en la composición de la naturaleza humana. Seguramente no hay razón para que las sociedades hagan más duras de llevar de lo que naturalmente son las consecuencias de estas desigualdades. Por el contrario, todo cuanto pueda hacerse para compensar estas diferencias naturales debe hacerse por el Estado con la cooperación de todos los hombres de buena voluntad; de lo único que Tomás de Aquino pone en guardia a las sociedades es de negar el hecho de que, entre los seres humanos, tales desigualdades naturales, tales diferencias en la perfección, existen. Las sociedades que intentan organizarse sobre la suposición de que no existen estas naturales desigualdades marchan al desastre. El castigo previsto para ellas es el mismo que el que espera a todas las sociedades que niegan el orden de la naturaleza; a saber, su propia destrucción.

Este es un punto sobre el que nunca será fácil vestir a

Tomás de Aquino con el moderno traje igualitario. El no atenúa ciertamente sus palabras. En el libro III, capítulo 81, de la *Summa Contra Gentiles*, Tomás de Aquino se propone situar al hombre en su lugar dentro del universo y también, mientras tanto, situar a los hombres unos con respecto a otros. Para lo primero recuerda el hecho de que hay un orden jerárquico dentro de todos y de cada ser humano. En cada hombre individual, las funciones fisiológicas sirven a las sensitivas, las sensitivas a las racionales, y todo el conjunto es regido por el entendimiento, rey de este mundo en miniatura (microcosmos), que llamamos hombre. Después, Santo Tomás continúa:

> *En esta misma razón se funda el orden existente entre los hombres. Pues los que destacan por su entendimiento dominan naturalmente, mientras que los menguados de entendimiento, pero robustos de cuerpo, parecen naturalmente destinados a servir, como dice Aristóteles en su* Política[8]. *Con lo cual está también de acuerdo la Sentencia de Salomón, quien dice* (Prv 11, 29): *El que es necio, servirá al Sabio. Y en el* Exodo *se dice* (18, 21-22): *Toma de entre el pueblo hombres sabios y temerosos de Dios, que juzguen al pueblo en todo tiempo.*

Esto suena duro a los oídos modernos, pero lo único que ha de preguntarse es: ¿es esto cierto? La pregunta no es si es así como debería ser, sino si es así como las cosas realmente son. En términos más literales, el problema se reduce a esto: Total, ¿están las suertes por Caliban o por Próspero? Si consideramos las modernas sociedades, se oye hablar mucho de igualdad política, social y económica, ¿pero dónde existe? ¿Hay una sola sociedad civilizada cuya estructura no sea jerárquica? El único desenvolvimiento realmente nuevo desde los tiempos de Tomás de Aquino es que, en los tipos más avanzados de sociedades «democráticas», donde la tecnocracia dirige la revolución económica, es cada vez más cierto decir que, cualquiera sea el nombre del régimen, el mejor activo que puede tenerse es primero salud y después talento.

Estas precisiones no se proponen justificar a Tomás de Aquino. El único deber de un historiador es hacer tan claro como sea posible el significado de su doctrina; pero precisamente esto no puede hacerse sin remover algunas de sus tradicionales inter-

pretaciones equivocadas. Uno de ellos consiste en pensar que Santo Tomás *defiende* la desigualdad. Santo Tomás simplemente dice que, de hecho, *existe* la desigualdad en la naturaleza y que, hasta donde a nosotros se nos alcanza, es algo que permanece. Por la misma razón, no se nos ocurre decir que Tomás de Aquino defiende el establecimiento y protección de las desigualdades sociales basadas en nuevos convencionalismos sociales. Puesto que estos convencionalismos existen, deben ser respetados; pero podemos estar seguros de que si no sirven a propósitos útiles se eliminarán finalmente a sí mismos. Por ejemplo, sólo en los países donde el rey tiene poco poder ejecutivo puede dejarse su designación a los azares de la herencia. En el orden social o económico, la situación es la misma. Es más difícil guardar el dinero que ganarlo. Es un gran privilegio heredar una fortuna, pero un necio la gastará, igual que, si carece de sentido, un hombre que ha heredado una sólida constitución la estropeará con toda clase de excesos. Es prácticamente imposible conservar privilegios acumulados e inmerecidos más allá del tiempo en que un hombre más inteligente encuentre la forma de convertirlos en su propio provecho. En resumen, la naturaleza es desesperadamente aristocrática. A la larga, los singulares son siempre los más inteligentes. Puede creerse que Tomás de Aquino encuentra siempre el fundamento de sus verdades en la Escritura (Prv 17, 2): «El siervo inteligente se impondrá al hijo deshonroso.» Como resultado de nuestro análisis esta concepción del orden político y social confirma la tesis filosófica, tan frecuentemente afirmada por Tomás de Aquino, de la primacía del entendimiento, tanto en la naturaleza humana como en la de las cosas. En el orden del ser, el acto existencial viene primero; en el orden de la «clase de ser» lo que viene antes es el entendimiento, junto con el conocimiento intelectual. La más alta de todas las perfecciones es el ser. El más alto modo concebible de ser es conocer. Si se intenta definir la doctrina social de Tomás de Aquino en su propia esencia, no se estará demasiado lejos de definir la sociedad como la organización de una aristocracia natural que, en último análisis, es una aristocracia de la inteligencia, en vista del bien común. Santo Tomás no dice que el filósofo o el científico deban ser reyes; por ser él mismo filósofo, sabe muy bien que lo último que quieren los filósofos ser es reyes. Ni sería un verdadero científico quien cambiara su laboratorio por un reino. Pero si al encontrarse en dudas el rey crea un consejo y consulta exper-

tos, estos expertos serán realmente los que gobiernen. Esto también está escrito en el libro de los *Proverbios* (24, 5): «Un hombre sabio es fuerte; y un hombre instruido es robusto y valiente.» Alguien preguntará si no somos libres para hacer nuestra voluntad y organizar las sociedades según los deseos de nuestros corazones. ¡Ciertamente lo somos! Y así lo hacemos siempre, pero pagamos el precio de ello. Y el precio siempre es el mismo: actuar con desprecio de las exigencias de la naturaleza es, para una sociedad, encaminarse a su propia destrucción. Podemos decidir que, de dos compañeros de viaje, el más fuerte dirija y el más inteligente lleve el equipaje. Podemos decidir que en el cuerpo político la gran masa dirija los asuntos mientras los más inteligentes ejecuten las órdenes de la masa. Podemos decir que en los negocios e industrias modernos, los empleados y obreros sindicados estén creando los bienes económicos que son consumidos por parásitos científicos, ingenieros e industriales. Tomás de Aquino ya conoció esta forma de pensar. Su única observación sobre este punto fue que, cuando esto prevalece, tales situaciones son contra la naturaleza; así, porque se autodestruyen, no pueden durar. Tales regímenes políticos, admite Santo Tomás, no pervierten totalmente la naturaleza, porque el gobierno de los necios es débil si no se robustece con el consejo de los sabios [9]. A menos que así se corrija, tal régimen no durará. Dice el *Eclesiastés* (10, 5-8):

> *Un mal que he visto debajo del sol es un desacierto que emana del soberano. Es puesto el inepto en muchos puestos elevados y los aptos se sienten abajo. He visto al siervo a caballo y a los príncipes andar a pie como siervos.* Entonces llega a la conclusión: *El que cava una fosa cae dentro de ella.*

De estas observaciones generales se derivan los consejos que los Papas han dado tan frecuentemente a los hombres en sus encíclicas, sin que hayan sido escuchados. Toda la enseñanza de la *Rerum Novarum* puede resumirse en cuatro puntos: 1) Los hombres son económica y socialmente desiguales porque naturalmente son desiguales; 2) Esta desigualdad es un hecho de la naturaleza y debe reconocerse como tal, porque, en un último término, el orden de la naturaleza se deriva de la voluntad de Dios; 3) La riqueza y el poder y quienes legalmente han adquirido riquezas no han de experimentar ningún sentimiento de

culpabilidad al usar su superioridad económica (aparte de las virtudes sobrenaturales, tal como la caridad), de la misma forma que Dios administra su propio poder; esto es, con vistas al bien común general. 4) En cuanto a quienes no poseen poder económico, o poseen muy poco, son animados a mejorar su posición por todos los medios desprovistos de violencia; y finalmente aceptarían la desigualdad en las condiciones económicas como parte del esquema total de la naturaleza, querido y creado por Dios.

Esto no es enseñar a los trabajadores una muda resignación a su suerte. Tomás de Aquino no se opone a que cualquiera se esfuerce por mejorar su propia condición económica. Aún más, hay tantas cosas como «condiciones», y en este caso, es particularmente evidente que, en la medida en que son diferentes, las condiciones económicas son desiguales y difieren como los números. Santo Tomás nos advierte simplemente de que hay que aceptar las desigualdades como una ley dada al hombre, porque es una primera ley universal para las cosas. Lo más sabio que puede hacerse para cumplir sus obligaciones morales por parte de quienes están en la cumbre y por quienes se encuentran en la base de la jerarquía política y económica es no hacer su situación peor de lo que es, permitiendo que la envidia, los celos y el odio corrompan sus almas. Ningún hombre puede añadir una pulgada a su naturaleza. Lamentar el hecho de que otros sean más altos no alterará la situación; aceptemos, por consiguiente, el orden de la naturaleza en sus esencias, no simplemente porque ésta es la forma en que las cosas realmente son, sino porque *la naturaleza es orden y el orden de la naturaleza es* divino en su origen:

Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay, por Dios han sido establecidas (Rom 13, 1).

La doctrina de Santo Tomás muestra una notable unidad. Esta unidad se debe a la constante presencia de un pequeño número de principios cuya fecundidad es imposible no admirar. Pero otras doctrinas, legadas por otros grandes filósofos, manifiestan una similar coherencia interna que, por sí sola, no es señal suficiente de verdad. La doctrina de Tomás de Aquino tiene esta superioridad sobre las demás: que sus principios son,

en un sentido, los mismos que los de filosofías aparentemente diferentes, y a veces opuestas, con la diferencia de que en el tomismo estos principios se toman en la plenitud de su significado. Esto explica el privilegio del tomismo de estar abierto a toda verdad y de tener un lugar incluso para las verdades que su autor no podía prever explícitamente. Todo lo que es verdadero en cualquier otra filosofía puede justificarse por los principios de Tomás de Aquino, y no hay ninguna otra filosofía que sea posible profesar sin ignorar o rechazar algunas conclusiones que son verdaderas a la luz de estos principios. En términos más familiares puede decirse que se puede ser tomista sin perder la verdad de cualquier otra filosofía, lo mismo que no se *puede suscribir cualquiera otra filosofía sin perder alguna de* las verdades asequibles al discípulo de Tomás de Aquino.

Es, por consiguiente, de capital importancia concentrarse sobre la *meditación* e *incesante consideración* de los *principios*. Todos estos principios son tales con respecto a un aspecto especial de la realidad o a una especial clase de ser. Todas y cada una de las partes de la filosofía tiene sus propios principios, tales como las nociones de mutación y causa en física, o las de hombre y sustancia intelectual en antropología; pero todos estos principios especializados consisten en la definición de una determinada clase de ser o esencia que opera de acuerdo con la naturaleza de su forma específica y ordenada a un fin específico. Una cosa al menos es verdadera en todas estas esencias reales: todas son «seres» y junto al ser que son en virtud de sus formas, todas son seres en virtud de sus propias existencias, el *esse,* que es la marca distintiva de los seres genuinamente tomistas.

Esta es la noción central ofrecida a nuestra reflexión por Tomás de Aquino, y para nosotros la única puerta de entrada a una adecuada comprensión de su filosofía. Pero los únicos seres dados en la experiencia sensible no son puras existencias. Determinados como son por varias esencias, debido a lo cual están estructurados en especies definidas, los seres empíricamente conocidos parecen ordenados de acuerdo a una escala de perfección creciente y decreciente. El lugar ocupado por cada especie en esta escala es el más alto en proporción a su inmaterialidad; es decir, a la realidad de su ser, pues la materia es potencia y la intelectualidad acto, ya que intelectualidad y conocimiento son seres no restringidos por la materialidad. Al ascender por esta escala de los seres desde formas materiales determinadas sólo

por su propio ser, procedemos pasando por la relativa inmaterialidad de la vida, después a través del conocimiento sensible, hasta llegar a la primera criatura intelectual, que es el hombre. Debido a su entendimiento, el hombre es el escenario de una amplia expansión del ser, porque mientras que otros seres son sólo el ser particular que son, el hombre es algo así como todas las cosas, porque le es posible conocerlas con su entendimiento.

Esta situación única del hombre le hace acreedor de un especial cuidado por parte de la Primera Causa. Por encima de él, el hombre puede inferir la existencia de seres más perfectos todavía: la de las sustancias espirituales. Primero, inteligencias puras sin el estorbo de la materia, pero limitadas por sus respectivas esencias; después, EL QUE ES, la pura existencia sin limitación y causa primera de todo lo demás. Causándolo todo, preservándolo todo, Dios lo dirige todo al fin señalado, que es Él mismo. Pero su providencia sobre los seres es proporcionada al orden de cada uno en la escala de los seres, pues todas las partes son para la perfección del conjunto, no el conjunto para la de sus partes. Las sustancias intelectuales tienen una mayor afinidad con el conjunto, puesto que, en un sentido, ellas son el conjunto, por serles posible conocerlo y entenderlo. Es natural, por consiguiente, que Dios tome el cuidado de los seres privados de conocimiento con vista a los seres que conocen, y de éstos para ellos mismos. Los dones que reciben de la divina providencia no les son dados para promover el bien de otros seres, sino el de su propio ser, cuyo fin es asemejarse a Dios [10].

Contemplar la estructura general del tomismo es, al mismo tiempo, comprobar la doble naturaleza de su vocación. Es filosofía en cuanto que cada cosa pende de la verdad de un primer principio metafísico. Por otra parte, lo que se ofrece como el resultado supremo de una reflexión puramente filosófica sobre los principios puede justamente interpretarse con facilidad como la conclusión de una meditación sobre el significado de la Escritura, la verdad gratuitamente revelada por Dios al hombre para su salvación. De aquí el título de filosofía cristiana *por excelencia* dado a esta única doctrina por los Papas y el lugar único asignado a él en la enseñanza de las escuelas cristianas.

Pero lo mismo que las piedras desean su lugar natural por un deseo innato en ellas, así también, y mucho más, el entendimiento humano no puede entrar en posesión de su objeto por algún agente externo que lo ponga allí. Para nosotros no hay

otro conocimiento que el nuestro propio, ni otra verdad que la adquirida por uno mismo. Adquirirlo es una larga vida de entender, lo que no acaba realmente en esta vida. Pero el esfuerzo tiene un premio, rico en profundidad y de profunda alegría, y su terminación feliz es segura bajo la guía del Doctor Universal de la Iglesia.

NOTAS DEL CAPITULO 12

1 ST, I, q. 47, aa. 2 y 3. Véase ARISTÓTELES, *Metaphisica,* VII, 3, 1043, b. 34.
2 SCG, III, cc. 17-18.
3 ST, I-II, q. 93, a. 3.
4 ST, I-II, q. 93, a. 3 ad 2.
5 ST, I, q. 108, a. 5, ad 3.
6 ST, I-II, q. 96, a. 4; II-II, q. 69, a. 4.
7 ARISTÓTELES, *Politica,* II, 6, 1270, b. 17.
8 ARISTÓTELES, *Politica,* I, 2, 1254, b. 15.
9 SCG, III, c. 81, § 6.
10 SCG, III, c. 112.

INDICE

TERCERA PARTE

EL SER

CUARTA PARTE

EL HOMBRE